ENSAIOS

subjetividade, saúde mental, sociedade

Loucura & Civilização

ENSAIOS

subjetividade, saúde mental, sociedade

Paulo Amarante
organizador

3ª reimpressão

ISBN: 85-85676-86-8

1ª edição: 2000
1ª reimpressão: 2006 | 2ª reimpressão: 2008 | 3ª reimpressão: 2012

Capa, projeto gráfico: *Guilherme Ashton*

Editoração eletrônica: *Isabel Vidal*

Copidesque, preparação de originais: *Marcionílio Cavalcanti de Paiva*

Revisão: *Márcia da Silva Campos*

Catalogação-na-fonte
Centro de Informação Científica e Tecnológica
Biblioteca Lincoln de Freitas Filho

A485e Amarante, Paulo
Ensaios: subjetividade, saúde mental, sociedade./ Coordenado por Paulo Amarante. — Rio de Janeiro; Editora Fiocruz, 2000.
316p. (Coleção Loucura & Civilização)

1. Saúde mental. 2. Filosofia.

CDD-20.ed. – 362.2

2012
EDITORA FIOCRUZ
Av. Brasil, 4036 – 1º andar – sala 112 – Manguinhos
21040-361 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: (21) 3882-9007
Telefax: (21) 3882-9006
editora@fiocruz.br
www.fiocruz.br/editora

Autores

Abílio da Costa-Rosa – professor-assistente, doutor em psicologia do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade Estadual Paulista, campus de Assis, São Paulo; psicanalista e analista institucional.

Alexandre Magno Teixeira de Carvalho – psicólogo, pesquisador-visitante da Fundação Oswaldo Cruz / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.

André Martins – filósofo, psicanalista; professor-adjunto da Faculdade de Medicina/ Núcleo de Estudos em Saúde Coletiva / Universidade Federal do Rio de Janeiro; doutor em filosofia pela Université de Nice, França; doutorando em teoria psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Carlos Eduardo Estellita-Lins – doutorando em filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Universidade Federal do Rio de Janeiro; psicanalista e professor do Instituto Fernandes Figueira da Fundação Oswaldo Cruz.

Cecília M. B. Coimbra – psicóloga, professora-adjunta da Universidade Federal Fluminense, doutora em psicologia pela Universidade de São Paulo (pós-doutorado); presidente do Grupo Tortura Nunca Mais, Rio de Janeiro.

Cláudia Corbisier – psicanalista, membro do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro; coordenadora da Recepção Integrada do Instituto Phillipe Pinel, Rio de Janeiro.

Cristina Rauter – professora-adjunta do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense; doutora em psicologia clínica.

Eduardo Mourão Vasconcelos – psicólogo, cientista político, doutor pela London School of Economics and Political Science; professor-adjunto da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisador-associado do Instituto de Psiquiatria dessa mesma universidade; pesquisador e consultor do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Franco Rotelli – psiquiatra, ex-diretor-geral, por quase vinte anos, dos Serviços Psiquiátricos de Trieste, Itália. Atual presidente da Azienda Unità Sanitaria Sociale de Trieste.

Heliana de Barros Conde Rodrigues – professora e procientista do Departamento de Psicologia Social e Institucional/Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Joel Birman – psicanalista, professor do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Jorge Vasconcellos – mestre em filosofia da cultura no pensamento moderno e contemporâneo pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, doutorando em filosofia no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Universidade Federal do Rio de Janeiro, professor de filosofia no Centro Universitário da Cidade e da Escola Dinâmica de Ensino Moderno.

Luiz Fernando Dias Duarte – doutor em ciências humanas; professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/diretor do Museu Nacional de Antropologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Olavo Bilac (1865-1918) – poeta, acadêmico, jornalista carioca. Um dos mais expressivos escritores brasileiros de todos os tempos.

Paulo Amarante (organizador) – doutor em saúde pública; pesquisador-titular da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz; pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Sergio Alarcon – médico, bacharel em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro; mestrando em saúde pública pela Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz.

Sumário

Apresentação

Esta é a coletânea inaugural de textos da coleção *Loucura & Civilização*. Seu objetivo é o de aglutinar variadas contribuições de autores nacionais e internacionais, com artigos nas mais diversas áreas de conhecimento que compõem o campo transdisciplinar dos estudos sobre loucura, saúde mental e, mais largamente, subjetividade.

Composta por textos históricos, filosóficos, antropológicos, sociológicos, clínicos, enfim, de diferentes abordagens relacionadas à área, a coletânea propõe tornar-se um espaço de reflexão e intercâmbio de idéias e experiências.

A abertura inicia-se com um ensaio de Jorge Vasconcellos, que, partindo da aurora do pensamento filosófico na Grécia arcaica, procura estabelecer uma articulação entre as várias formas de possessão e a verdade filosófica. Uma articulação entre loucura e civilização que, nesses idos, não era separada por nenhum índice de natureza ou, mesmo, lógico.

Na seqüência, o texto de Sergio Alarcon, cujo propósito é nos conduzir, numa semiologia sem pretensões ao diagnóstico, pelos sinais e sintomas que representam as crenças mais singelas em nossa própria bondade, para problematizá-las no sentido de, ao menos, nos dar a silhueta de um caminho, um modo de se entender e de se praticar a experiência da libertação e as formas de a trabalharmos no que somos, tanto em relação a nós mesmos quanto em relação aos que a nós, como técnicos do campo da saúde mental, são confiados por efeito da lei e dos costumes, e que tratamos genericamente como loucos.

A clínica, despida de seu exercício usual de poder, mediante o emprego das 'teorias-estratégias' encontradas em Foucault, Deleuze e Guattari, transforma-se em crítica, quanto à invenção de novos modos de ser, no texto de Alexandre Magno Teixeira de Carvalho e Paulo Amarante.

Por sua vez, Carlos Eduardo Estellita-Lins resgata as idéias de Foucault, na *História da Loucura*, sobre a experiência trágica, como contribuição à investigação das relações entre loucura e atividade estética.

A partir da história da análise institucional francesa, Heliana Conde nos ajuda a resgatar algumas das 'armas discursivas' contra a lógica conservadora das 'identidades e representações' que constantemente nos paralisam ante o intolerável.

André Martins, refazendo a metapsicologia das psicoses, opera importante crítica à psicanálise enquanto fundamentada na dicotomia natureza-cultura e em favor de uma nova visão da psicose.

A psicanálise prossegue no debate com Joel Birman, ao analisar as respostas dessa especialidade às questões suscitadas por uma das mais assustadoras características da ordem social moderna: a intolerância.

Luiz Fernando Dias Duarte é introduzido na discussão ao abordar a institucionalização dos saberes psicológicos no Brasil e a constituição de modelos culturais da 'pessoa' dentro das exigências das políticas públicas de um Estado nacional moderno.

No texto relacionado às novas possibilidades e invenções concernentes à clínica, Cláudia Corbisier relata e reflete sobre importantes experiências das quais ela própria tem sido protagonista e autora das mais fundamentais.

Contribuindo ainda na questão da clínica, Cristina Rauter problematiza a reabilitação psicossocial, seus 'caminhos sem saída' e suas 'linhas de fuga'.

Abílio da Costa-Rosa, a partir do conceito de modo psicossocial, nos faz refletir sobre se haveria, nas práticas ideológicas e teórico-técnicas da reforma psiquiátrica, elementos que a constituam como novo paradigma diante do antigo 'modo asilar'.

Na seqüência de textos sobre as novas experiências e práticas, Franco Rotelli complexifica a compreensão sobre os aparatos de atenção em saúde mental, ao propor a empresa social como forma de se evitar a 'automarginalização de defensores dos loucos', na qual são induzidos a cair certos discursos e ingênuas práticas de assistência.

A cidadania e o poder contratual dos usuários do campo da saúde mental em termos de estratégia política são analisados por Eduardo Mourão Vasconcelos, ao questionar se as teses dos 'pós-modernistas' seriam suficientes para se estabelecer um projeto viável de lutas não-singulares, macrossocietárias, em países do terceiro mundo.

Cecília Coimbra examina a relação entre o 'paradigma da insegurança' e o 'homem endividado' como resultado e condição para a manutenção das relações que regem o modelo neoliberal no Brasil.

Finalmente, a coletânea se completa com um documento histórico: nada mais, nada menos, que o relato da visita que Olavo Bilac, a convite de Fernandes Figueira e Afrânio Peixoto, fez ao Pavilhão Bourneville – a seção de crianças –, do Hospício Nacional de Alienados, em 1905.

Queremos registrar nossos agradecimentos à Marilene Antunes Sant'Anna, do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Saúde Mental (LAPS/Escola Nacional de Saúde Pública/Fundação Oswaldo Cruz) pela localização e reprodução do texto de Olavo Bilac, e a Alexandre Magno Teixeira de Carvalho, Jorge Vasconcellos e a Sergio Alarcon, pela colaboração na seleção dos textos e organização da coletânea.

1

Filosofia e Loucura:

A IDÉIA DE DESREGRAMENTO E A FILOSOFIA

Jorge Vasconcellos

Talvez se deva começar com uma pequena história, não propriamente uma história, mas uma 'estória'. De origem mitológica, que, como toda narrativa do gênero, inaugura um sentido e uma orientação para certa civilização. Esta, no distinto caso, é a grega, os mitos são olímpicos, a divindade é Dionisos:

> *O rei Preto de Argólida tinha três filhas. Ao crescerem, são vitimadas pela loucura; recusam-se a prestar culto a Dionisos. Abandonando o palácio paterno, começam a errar pela terra de Argo* [berço dos Argonautas, aqueles que vagariam com Jasão à procura do velocínio de ouro]. *Preto convoca Melampo, renomado adivinho e purificardor: seus sortilégios, suas ervas medicinais, lhes devolveriam a calma e as purificariam. Em retribuição de seu trabalho, Melampo pede um terço do reino. O rei não aceita, a doença piora. Suas filhas tornam-se cada vez mais agitadas, e a loucura toma conta da população feminina. Por toda parte as esposas saem de casa, desaparecem nos bosques, matam os filhos. Melampo acabará obtendo dois terços do reino.* (Detienne, 1988a:11)

Esse exemplo serviu muito mais do que simples ilustração de como os gregos apresentam uma manifestação de loucura ou desregramento. Coloca-se no próprio cerne da questão que se pretende aqui tratar, ou, ainda, porque aqui se veio a meditar: as relações de uma certa razão, ou de uma certa racionalidade e seu avesso: a 'desrazão'.

Inicialmente, deve-se situar-se ao lado dos personagens da narrativa e no contexto da psicologia histórica[1] grega. Está-se diante de uma divindade

---

[1] Conceito presente nas brilhantes análises dos helenistas e historiadores da religião: Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet e Marcel Detienne.

extremamente sedutora e popular – Dionisos –, sobretudo em sua versão romanizada, donde o dionisismo cede lugar aos bacanais. Está-se perante um culto e uma ausência de culto à divindade. Ante a fúria de um deus para com aqueles que ousaram lhe negar reverência.

Dionisos é o deus do vinho, da embriaguez, da dança e do desregramento. A visita a estados de consciência enlouquecidos era regra em seus cultos e rituais, assim como a forte presença da sexualização. Romper os eixos, algo propriamente dionisíaco. Dionisos, porém, não estende sua ira sob o céu das cidades daqueles que lhe contrariou fazendo uso, para isso, da maneira mais usual ou por meio das formas mais vingativas relacionadas às divindades olímpicas, ou seja, com trovões, vendavais, relâmpagos, metamorfoses animais, ou, ainda, com castigos físicos e seculares – como o que foi impetrado contra Prometeu: o fígado pelo fogo. Dionisos lança sobre a cidade o desvio, o fugir à banalidade do cotidiano, os feitos viscerais e a *manía*. Ele quer a carne, o sangue, o gozo incomum, a volúpia desenfreada como expiação. É preciso, então, que se faça um pacto com alguém, mas não com um homem qualquer, mas com um que possa intermediar a relação entre o humano rei de Argólida e o deus andarilho do desregramento. Um homem que, apesar de homem, não seja comum, que responda por um nome especial, já que é um mestre: um "mestre da verdade".[2]

Pode-se dizer que a figura desse "mestre" é a primeira imagem de pensador presente no interior da cultura grega e seria esta imagem que estaria, genealogicamente falando, na pré-história da idéia de filósofo. Esse homem ocupava um lugar singular para sua comunidade, já que seu papel era o de fazer uma intermediação entre os outros homens e os deuses, uma espécie de liame, de ponte que une o sagrado e o profano. Sua palavra era Lei e Rito, capaz de mover montanhas e sustentar reis, ou mesmo derrubá-los. Melampo era um exemplo bastante feliz dessa imagem de pensador. O mal se abatia sob o céu da cidade, mulheres em fogo, o desvio em evidência, o desregramento se tornando regra: infelicidade generalizada. Era preciso acalmar o ressentimento divino. Era preciso aplacar a fúria dos deuses. E

---

[2] Cf. Detienne (1988b). Nesse livro, temos a investigação do papel dos homens que ocuparam lugar de extremo destaque na história de uma certa racionalidade grega que iria, mais tarde, culminar na chamada Razão Ocidental. Tais mestres representavam uma espécie de *aedo*, adivinho ou mago. Possuíam uma palavra sagrada que tangenciava a verdade (*alétheia*) e o esquecimento (*létheia*) dessa palavra, fazendo a ligação entre as divindades olímpicas e os mortais.

somente aquele que pudesse chamar o deus pelo nome (*nomus*) podia fazê-lo, pois é esse homem – o *aedo* – que pode demover a ira dionisíaca. Porém, Melampo não desejava conversar e convencer Dionisos sem receber nada em troca, isso porque toda relação implica troca, um ritual é uma troca. Então os dados são lançados para o jogo. Entretanto, o rei não aceita a proposta de Melampo... a desgraça aumenta, o rei volta atrás. Praticamente perde a realeza, pois cedeu dois terços de seu reino: nasce o 'rei-sacerdote'. A palavra de Melampo é uma palavra sagrada, na qual habita a verdade, a mais pura das verdades, já que é fruto de uma predestinação celeste, não filha das forças sangüíneas da terra. O mestre da verdade é aquele que foi escolhido pelos próprios deuses para anunciar aos homens os seus desígnios. O poder desses homens cresce de tal forma na Grécia arcaica que eles acabam por se tornar monarcas divinizados: o poder encontra um ritual de divinização. Está-se diante de um traço de união dos gregos com as civilizações orientais que possuíam essa relação entre o poder e o sobrenatural arraigada em suas culturas.

Os "mestres da verdade" teriam três designações ou seriam de três espécies: aqueles que previam todos os futuros, que possuíam olhos voltados para a frente, eram chamados de profetas ou adivinhos; os que lembravam de todos os passados, que possuíam olhos voltados para trás, eram chamados de poetas ou aedos; e os que misturavam os elementos da natureza, fazendo deles ungüentos, eram chamados de xamãs ou sacerdotes. Todos eram possuídos pelos deuses. Possessão que, em grego, significa *enthousiasmos*. O adivinho foi possuído pelo deus Apolo; o aedo pela deusa Mnemosine ou pelas Musas, suas servas; e o sacerdote, pelo deus Dionisos. Tanto o poeta, quanto o profeta e o xamã passam por um processo de possessão, ou seja, de enlouquecimento para estabelecer contato com as divindades. Foi preciso que houvesse a desrazão para que se estabelecesse a 'razão divina'. Assim, na Grécia arcaica, teríamos a primeira ligação, bem acentuada, entre 'razão' e 'desrazão'.

Na esteira desse processo de divinização, crescia na Grécia, dessa maneira, um movimento de maior racionalização, de organização ordenada e hierarquizada do mundo. Esses pensadores iniciáticos estão na pré-história da filosofia, por encarnar um espírito organizador e sintetizador do Cosmos. Mesmo assim, ainda se está diante de uma visão não-filosófica do real, pois faltaria à prática xamânica, por exemplo, o 'conceito', elemento fundador do filosófico. A verdade dos "mestres" é uma verdade divinizada, não-conceitual, uma verdade que deriva de um não-esquecimento. Verdade,

nesse sentido, vem da palavra grega *a-létheia*. *Létheia* é esquecimento, o rio grego do esquecimento. Então, teríamos, com a verdade, o não-esquecimento. Há, assim, uma clara positividade na idéia de loucura, pois se aqueles que foram possuídos – 'entusiasmados' – pelos deuses tornam-se mestres da verdade, sacerdotes e mais tarde reis, é sinal de que o desregramento e a desrazão ocupavam não só o avesso da razão, como também implicava uma outra forma de racionalidade. Talvez fosse excessivamente forçoso se falar, como na célebre tese de Burnet,[3] em 'milagre grego', isto é, na passagem pura e simples de um pensamento dito mágico-religioso para um pensamento chamado de racional-filosófico, isto posto em todos os anais da historiografia do pensamento antigo, como a passagem do *mythos* ao *logos*. Vernant defende que o chamado avesso da razão possui características que o destacam como uma forma de racionalidade, forma esta que levava em consideração algo que mais tarde seria exilado da chamada Razão Ocidental: a desmedida, a *hybris*, palavra grega de difícil tradução, mas que 'transcriaríamos' aqui como 'excesso'. A *hybris* é a loucura grega. Dionisos é o deus do excesso, da desmedida, da possessão, do gozo: do sexo e do sangue. Sangue transformado em vinho, em beberagem pelos sacerdotes para garantir a purificação dos iniciados. Esse processo de iniciação que se descortina no horizonte da Grécia arcaica está na genealogia da invenção filosófica... O sacerdote é o ancestral do filósofo.

A filosofia surgiu da ambição grega em construir um entendimento horizontal da realidade, uma vez que já havia um sentido vertical de compreensão do real: o mito. Os poemas homéricos e sobretudo os hesiódicos, construíram uma interpretação vertical da natureza. De 'no princípio era o caos...' até a teofania organizadora da abóbada cósmica. Os gregos hierarquizaram a realidade e instauraram um estado de coisas ordenado, comandado por um princípio de isonomia e identidade. Esses poemas, tanto os homéricos (*A Ilíada* e *A Odisséia*), quando os hesiódicos (*A Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*), são poemas fundadores e fundamentais à cultura grega. E mais, são os indícios de um princípio organizador que denota, a olhos vistos, que na Grécia arcaica já se encontrava uma forma de racionalidade que procurava 'interpretar' o real. Porém, não seria o poeta que ocuparia o topo da pirâmide do poder com as suas verdades oriundas do passado, nem tampouco seria o profeta com seus olhos (cegos) estendidos para a frente. Aquele que iria relacionar poder e saber na Grécia arcaica, ainda antes do

---

[3] Burnet (1920) apud Vernant (1973:293).

aparecimento do filósofo, seria o xamã ou sacerdote, agora rei-sacerdote. Sua palavra diz, sua palavra cura. Ele não aspira ao saber, ele sabe. Está-se diante do sábio inspirado, entronizado por forças sagradas que ao redor de si concentra a verdade e o trono. O rei-sacerdote-agora-sábio é o primeiro deslocamento da imagem de pensador configurado a pouco, ao estabelecer os três principais tipos de possessão: poetas, profetas e xamãs. Pensadores iniciáticos, quase que reféns de sua própria palavra-verdade. No rei-sacerdote tem-se o nascimento de um novo tipo de imagem do pensamento que, apesar de ainda referir ao divino e ao celeste, tem na terra e na organização da cidade seu horizonte de preocupações. No entanto, essa imagem de pensador cederia lugar para finalmente vir à luz o filósofo. Não mais aquele que sabe, como o rei-sacerdote, mas como aquele que deseja conhecer, que ama saber: o *filos sophos.*

Thales, da cidade de Mileto, é o primeiro desses pensadores. Filósofo fixado cronologicamente no limite do século VII e VI antes da Era Cristã, assim temos o nascimento da filosofia. Uma filosofia que surge na cidade, mas apenas nas de pequeno porte, ainda. Cidades de forte vocação campesina, bem próximas às exuberantes manifestações naturais. O primeiro filósofo é filho da cidade,[4] apesar de ser um apaixonado pelo campo. Todos os pensadores que mais tarde receberiam a alcunha de pré-socráticos por estarem localizados na cartografia hegemônica da filosofia ocidental antes de Sócrates, procuraram estabelecer um princípio organizador, hierárquico e vertical para o mundo. Essa verticalidade, no entanto, difere, em sentido, da verticalidade mítico-poética dos textos hesiódicos como *A Teogonia*. Não se trata da verticalidade dos deuses para com os homens, ou seja, deuses que investem os homens de desejos e destinos; mas de uma verticalidade em *plongê*, em profundidade. Mergulho em direção à terra, aos elementos fundamentais: terra-ar-fogo-água. Os ditos pensadores pré-socráticos são filósofos da natureza, querem buscar o princípio que organiza e fundamenta o mundo. Perseguem a *arché* (princípio originário, ou fundamento) da *physis* (natureza).

Outro deslocamento da imagem de pensador ocorreria quando da migração da filosofia para as chamadas grandes cidades gregas, especialmente Atenas. Tem-se, nesse momento, uma filosofia voltada para o público e para o cidadão, no qual as preocupações fundantes cedem lugar aos anseios fundamentais, ou

---

[4] Vernant chega a dizer que "nos limites..., ela [a filosofia] é bem filha da Cidade". Ibid., p.319.

seja, o filósofo deixa de propor a *arché* para a *physis* e procura saber o que é a virtude e como governar a *pólis*. Surge o filósofo-legislador, ocupando o lugar daquele que já foi o do rei-sacerdote e o do filósofo da natureza.

Platão faria toda essa grande síntese. Contudo, mais do que esta a conciliar o pensador iniciático, o rei-sacerdote e o filósofo da natureza, Platão também nos colocaria no âmbito dessa questão que nos faz relacionar razão e desrazão, o filosófico e o não-filosófico, a filosofia e a loucura.

O tema 'loucura' aparece, aparentemente, de maneira periférica no diálogo *Fedro* (Platão, 1989:244b-257d). Ali, Sócrates se encontra com Fedro, que está fortemente 'entusiasmado' por um discurso que fora pronunciado por Lísias, no qual o tema presente é o amor e sua hipótese é a de que o amor carnal deve ser compartilhado fundamentalmente entre corpos desapaixonados: não se deve 'fazer amor' com o objeto da paixão, mas sim, exclusivamente, por atração física. Sócrates começa a retrucar e a inquirir o jovem Fedro, passando então a dissertar sobre as várias espécies de delírio e possessão.

Antes de se deter nas variações propostas por Platão para a idéia de loucura é preciso que se esteja atento para a estratégia que está sendo construída pelo diálogo – dos platônicos um dos primeiros em que sua filosofia parece se fazer presente diante do socratismo dos textos iniciais. Está aí, já em questão, sua metafísica e sua Teoria das Idéias. Uma concepção de alma é proposta tendo por base um mito: o da "parelha alada" (Platão, 1989:246a-249b). A alma dividida. As almas como carruagens a transportar um cocheiro. Dois são os cavalos: um de boa índole, dócil, a seguir o caminho que leva à contemplação; outro de má índole, indócil, desejando retornar para a terra, desviando-se do caminho das boas almas. As carruagens que não fizeram uma boa 'viagem' retornam (aos corpos – está-se falando de transmigração das almas) e de nada se recordam da passagem pelo mundo das puras formas, bebem das águas de *Léthe* e esquecem... esquecem.

Esse mito dá a dimensão do fio inicial da argumentação platônica: 'fazer amor' pode até ser uma necessidade, um prazer, uma realização. Porém, uma necessidade, um prazer e uma realização do corpo. Esse 'fazer amor' apenas cria prisioneiros da empiricidade, das coisas do mundo, faz esquecer. O mergulho demasiado às paixões do corpo leva, inexoravelmente, ao desregramento.

Se o Fedro se inicia com um mito, é também com um mito que ele se finda. Este, agora, não mais fala das paixões do corpo ou mesmo da carne

das coisas. Nesse momento, Platão está a falar sobre a escrita. A escrita como veneno – um "*pharmacon*".[5] A palavra (escrita) é uma droga. Ao contrário de fazer lembrar, faz esquecer. Ela é apenas um lembrete, age com um avesso, não faz lembrar, arremessa no esquecimento.

Do mito da "parelha alada" ao mito de Tot o que está, então, em jogo, no diálogo? Tudo leva a crer que além de fazer o elogio explícito da alma e da razão sobre o corpo e as paixões, além de fazer a apologia da palavra 'falada' sobre a "escritura", Platão está propondo uma nova imagem de filósofo. Um filósofo que possui um lastro com os "mestres da verdade", com os filósofos da natureza, com a filosofia socrática. E essa imagem de filósofo busca no delírio um de seus fundamentos.

Quatro são as formas de delírio ou *manía*. De quatro maneiras se apresentam as possessões divinas. E a cada uma dessas 'loucuras' corresponderá um certo tipo de pensador, um certo tipo de 'sábio'. A cada forma de enlouquecimento é possível falar de uma origem divina, de um lastro com o sagrado. Assim como, para Platão, há uma finalidade e os seus meios, com os quais é possível essa ligação entre o natural e o sobrenatural. Não obstante, a cada um desses processos de possessão é estabelecida uma relação com o tempo.

- A primeira das formas de loucura é a 'divinatória'. Sua origem está associada a Apolo, sua finalidade é conjecturar, prever, e seus meios de realização se fazem a partir de um processo de entusiasmo: seu tempo é o futuro.
- A segunda forma de loucura é a 'telepática'. O deus que lhe inspira é Dionisos, sua finalidade é a de livrar-se de algo, seus meios passam por ritos de iniciação ou purificação: seu tempo é o passado.
- A terceira forma de loucura é a 'poética' e em sua origem estão as Musas. Sua finalidade é educativa, seu meio de realização é o recital e seu tempo vai do passado ao futuro.
- A quarta forma de loucura é aquela que Platão apresenta como um privilégio em relação às demais: é o delírio erótico. A loucura 'erótica' tem sua origem em Afrodite e no próprio Eros, sua finalidade é a contemplação, seus meios passam pela reminiscência, e ela está fora do tempo... ela aspira ao eterno.[6]

---

[5] Cf. Derrida (1972). O mito em questão é Tot, considerado, por especialistas, um dos poucos da lavra do próprio filósofo (Platão, 1989: 274c-275e). Sobre as relações entre mito, retórica e discurso em Platão, para além do livro de Derrida, ver também Brisson (1982) e Droz (1997).

[6] Sobre as formas de delírio em Platão e sobre as relações entre razão e desregramento na Grécia, ver Brisson (s. d.).

As loucuras não só se originam em deuses como Apolo, Dionisos, Mnemosine ou Afrodite, mas essas mesmas formas de enlouquecimento colocam todos diante de uma imagem de sábio. O delírio divinatório enseja os adivinhos, do delírio telepático surgem os sacerdotes, o delírio poético faz inspirar poetas... e do delírio erótico – segundo Platão – nasce o filósofo, o verdadeiro sábio.

Com o delírio erótico, Platão torna possível o encontro do sagrado com o profano, no pensamento: a inspiração 'desrazoada' divina com contemplação racionalizada filosófica. O filósofo homem da cidade também não pode prescindir de um laço com a divindade. Mesmo a mais reta razão precisa de um acordo com alguma forma de desrazão, desde que esta tenha como fundamento não as paixões do corpo, mas o amor da alma. Conforme Platão (1989:245a), "o delírio que procede dos deuses é mais nobre que a sabedoria que vem dos homens". É possível então inferir que em Platão não há uma oposição radical entre razão e desrazão no que diz respeito à imagem do filósofo. O amigo da sabedoria é aquele que, inspirado por Afrodite, é capaz de contemplar para além do que os olhos podem ver, as mãos tocar e os lábios sentir.

A oposição real entre razão e desrazão somente surgiria na Época Clássica, para seguir a terminologia de Foucault (1972). É com Descartes que as formas de enlouquecimento, o delírio e a *manía* são por completo exilados das boas maneiras do pensar. O filósofo não é mais, de modo algum, o possuído; é o homem das regras, não do desregramento.

A já célebre tese de Foucault coloca a Época Clássica como o momento de controle da loucura. O momento em que foi desprivilegiado tudo o que está fora dos limites da razão. 'Se sou louco não penso, se penso não sou louco': o *cogito* é um elogio à racionalidade. Em Descartes fica claro como é fundamental para a construção de uma razão metódica que haja a implicação de uma cisão entre razão e desrazão. A loucura torna-se, então, um negativo da razão. [7]

No entanto, se a Idade Clássica, por meio do cartesianismo, apresenta essa exclusão de todas as formas de desregramento do que seria pensar, não obstante Foucault indica que durante o Renascimento havia uma 'voz' da loucura, uma certa positividade que foi elidida no Período Clássico e

[7] Cf. Foucault (1989:56-59).

transformada em patologia na Era Moderna. O Renascimento 'fez falar' seus loucos. A literatura foi sua voz.[8] Cervantes e seu herói quixotesco, Shakespeare e os delírios hamletianos. Loucos, os personagens; lúcidos, os seus autores. A escrita literária nos dá a ver, segundo Foucault, elementos significativos para pensar que entre loucura e pensamento, razão e desrazão não há um abismo intransponível.

A loucura não foi objeto de investigação dos filósofos, mas esteve presente no corpo de suas obras – como suspeita e desconfiança, como embriaguez necessária e como negatividade. Platão celebrou uma forma de possessão erótica capaz de levar à sabedoria. Montaigne, no Renascimento, deu voz a formas de expressão desregrada. Descartes acenou que as "boas maneiras filosóficas" precisam prescindir por completo de quaisquer formas de enlouquecimento. Hegel, na Modernidade, procurou enxergar na loucura uma forma de alienação, que pode ser 'curada' pelos sortilégios da razão. Dos gregos aos modernos a loucura esteve presente na história do pensamento, quase sempre como um erro, quase sempre como um engano ou gafe para o bem pensar. É com Nietzsche, o filósofo solitário, o pensador abissal, que filosofia e loucura, desregramento e filosofia – novamente desde Platão – começa a se constituir em possibilidade para uma nova imagem de filósofo. Nietzsche articula o arco e a lira de Apolo à destemperança de Dionisos: é a embriaguez lúcida. Daí surge a tragédia, daí é possível falar em uma imagem de filósofo que não recuse por completo a idéia de desregramento.

Loucura e história da filosofia. Aparentemente um contra-senso, já que filosofia não poderia, de modo algum, rimar com *manía*. Porém, é preciso dizer que a idéia de desregramento sempre esteve presente na história da filosofia, como elemento divinatório, como expressão literária, como negatividade excludente, como empecilho à boa saúde do espírito. Então, a pergunta: por que a Antigüidade – na figura de Platão, o medievo –, com seus ritos de possessão, e também o Renascimento, mediante a visibilidade que deram aos loucos, foram tolerantes à *hybris* e à *manía*? Por sua vez, da Era Cartesiana às Revoluções Burguesas, houve mudança de sentido que implicou um sentido negativo para o desregramento? A questão é: até que ponto, sobre a imagem de filósofo, não pairam os olhos vigilantes da coruja dialética e a paixão trágica de Dionisos? A imagem de filósofo e o sentido de

[8] É preciso ressaltar que no Renascimento não apenas a literatura dá 'voz' à loucura, à iconografia – basta se pensar em Boch, em Bruegel e na filosofia moral e ensaística de Montaigne.

filosofia que parece que se herdou da tradição, parece que comunga da aventura enlouquecida da dialética hegeliana, como também do desregramento trágico do 'martelo' nietzscheano. Entre a dialética e o trágico, entre Hegel e Nietzsche, parece se assentar as relações entre a filosofia e a idéia de desregramento.

Referências Bibliográficas

BRISSON, L. Du bom usage du dérèglement. In: ___. *Divination et Rationalité*. Paris: Éditions du Seuil, s. d.

BRISSON, L. *Platon, les Mots et les Mythes*. Paris: Maspero, 1982.

DERRIDA, J. *La Pharmacie de Platon*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. Edição brasileira para *Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa, São Paulo: Iluminuras, 1991.

DETIENNE, M. *Dioniso a Céu Aberto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988a.

DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988b.

DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*. Trad. Maria Auxiliadora Keneipp. Brasília: Ed. da UnB, 1997.

FOUCAULT, M. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972.

VERNANT, J.-P. Do mito ao logos – a formação do pensamento positivo na Grécia arcaica. In: ___. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel / Edusp, 1973.

PLATÃO. *Phèdre*. Tradução, introdução e notas de Luc Brisson, seguido de *La Pharmacie de Platon* de Jacques Derrida. Paris: Flammarion, 1989.

2

Aos Homens de Boa Vontade: estudos sobre sujeição e singularidade

Sergio Alarcon

Temos de aprender a desaprender,
para afinal, talvez muito tarde, alcançar ainda mais: mudar de sentir.
Nietzsche

Uma nova maneira de pensar que inclua a loucura em um sentido mais alargado, com alguma positividade – talvez até como uma experiência de libertação –, pressupõe necessariamente uma nova interpretação de nós mesmos, de como nos pensamos, das práticas que isso implica, suas relações, e, dessa maneira, deve levar em conta especialmente a questão do sujeito, suas vertentes, seus antagonismos, na medida em que é a invenção do sujeito que funda as práticas nas quais nos tornamos objetos de nosso próprio conhecimento (Foucault, 1987b).

No entanto, foi em nome da liberdade que o humanismo positivista reduziu a loucura a objeto de tratamento, matéria de pena e compaixão, num teatro urdido segundo as necessidades mais óbvias dos valores de uma ordem de sentimentos delicados e piedosos. Na impossibilidade de qualquer ordem se efetuar sem seu contrário, o capitalismo 'dialético'[9] criou sobre o corpo e a alma seu ponto de apoio, em que a credibilidade para os negócios era o essencial. Credibilidade produtiva quanto ao corpo, credibilidade identitária para a alma. Trabalhador livre e sujeito de boa vontade. Do trabalhador livre a idéia da liberdade em vender o próprio corpo, e o corolário

[9] Dialético como tudo aquilo que pensa a diferença como oposição, e a incorpora destruindo-a necessariamente... Não é o caso, por exemplo, da diferença em Nietzsche, que se efetua por disjunção (Deleuze, 1974).

negativo do ocioso ou vagabundo; do sujeito a idéia da liberdade de escolha, seja por um caráter, uma personalidade, uma normalidade; condições para a configuração dos contratos. *Mens sana in corpore sano.* Esse o choro do bebê economia. E dessas lágrimas é que nasceram a psiquiatria e a medicina pública para amamentá-la. Nascem já viciadas por seus objetivos de ordenação sociopolítica. Nascem sob o nome ideológico de humanismo. Ordenação higiênica dos espaços públicos, dos espaços privados, pela saúde da humanidade. Delicada ordem em que um corpo indócil ou fraco, escravo das paixões, e uma alma perturbada e mentirosa, cheia de má vontade, eram, ao mesmo tempo, o perigo e a condição para a existência. A partir da desordem microssocial dos corpos e das almas, as estruturas poderiam tremer e o mundo desabar na barbárie (Foucault, 1978). É verdade que hoje, 200 anos depois, nunca os homens viveram tanto e tão bem. Só nos esquecem de dizer que são apenas alguns. Mas quem são mesmo esses homens? Os que passaram as vidas trancafiados nos manicômios pelo crime de não suportarem cumprir determinados contratos? Sim, sem dúvida eles foram beneficiados, afinal era para o bem deles, para a cura que eram internados... a vida inteira. De outro modo o 'humanismo' os teria eliminado... com mais presteza...

Fala-se muito, hoje em dia, na liberdade do sujeito, em se libertar o sujeito, dar mais atenção ao sujeito... a liberdade de se deixar falar o sujeito... Mas de que sujeito se quer falar? Qual sujeito se quer deixar falar? E qual o caráter dessa liberdade? Será que essa liberdade do sujeito não é exatamente o pressuposto da escravidão da loucura – se é que isso é realmente possível, isto é, haver escravidão para a loucura...? Será que as propostas das antipsiquiatrias – usando o termo, como em Foucault (1997) – estariam implicando, na verdade, um retorno inadvertido à Pinel, contra a hegemonia de uma visão kraepeliana ou biológica? Um retorno com base na reelaboração da pergunta clássica da psiquiatria sobre a normalidade dos comportamentos, na medida em que recuperar-se o sujeito seria o caminho privilegiado para a libertação-cura, expressa na ressocialização, na cidadania, em suma: num pressuposto de vida moral? Isso não seria reintroduzir, mesmo que em outros termos e com outras práticas, um antigo tratamento policialesco e serializante, com objetivos de garantir ordem e bem-estar aos valores em curso, aos poderes estabelecidos? Como seria possível supor algo diferente que uma integração da loucura – mas outra coisa, como uma reinvenção – se desde a Idade Clássica (Foucault, 1978) ela se encontra formalizada por todo o peso de um complexo jogo de verdade no qual é o sujeito enlouquecido que passa a

ter o seu rosto objetificado no campo social tendo por base justamente de uma certa idéia de incompletude – que inclusive se pode chamar doença, mas não apenas... – que nos leva a buscar não somente a expressão de uma lógica médica de sinais e sintomas, tratamento e cura; ou jurídica de periculosidade e tutela, exclusão e clausura; mas todo um emaranhado exercício de 'salvação' em nome da liberdade, da tomada de consciência, da boa vontade em se reparar as maldades históricas ou as má vontades presentes -- e fala-se dos direitos humanos também –, em nome, enfim, de uma humanidade que intrinsecamente não suporta a idéia de que por detrás da máscara que nos separa e segrega a loucura, pode não existir a nossa verdade mais íntima, nem nossa deficiência ontológica, nem rosto algum para além de outras máscaras possíveis?

Sujeito e liberdade seriam, dessa forma, difrações de um mesmo problema no qual uma verdade subjaz baseado no que fazemos conosco em nossas práticas cotidianas. Práticas que, em todo caso, vêm sempre acompanhadas de uma intensa boa vontade. E a questão da boa ou má vontade não é superficial. Ela é, na história do 'homem', desde Kant, a condição de possibilidade de a liberdade se manifestar e produzir civilização. Nesse sentido, como construtores das práticas que pressupõe a humanidade em sua maior coerência, não se pode duvidar da 'bondade' de Pinel, Esquirol ou de Morel e Kraepelin. Mas, por isso mesmo, nem podemos simplesmente supor de antemão que os arautos da 'reforma psiquiátrica' sejam apenas ideólogos anti-humanistas de uma nova forma de esquerdismo radical e irracionalista. Contudo, qual a diferença entre essas duas formas de se fazer a 'bondade'? O que as diferencia de fato? Em qual verdade queremos nos situar para sermos éticos num sentido mais amplo e alcançarmos um exercício vigoroso de libertação – caso seja isso mesmo possível?

Propõe-se que a busca se faça justamente tendo por base as noções de sujeito e dos modos de supor o tipo de liberdade implicada em alguns pensadores-chave: Kant – uma vez que a ele se pode encontrar os fundamentos de um *cogito* no qual se assentam as questões de nossa modernidade; Nietzsche – no qual a mais vigorosa crítica à crítica da razão foi esboçada; e o próprio Foucault – em que a crítica ao sujeito é levada ao limite do aparente paradoxo de uma ética postulada enquanto estética da existência, ou seja, como um modo de se autoproduzir enquanto sujeito de uma vida bela.

Kant

Devemos nos recordar que o conhecimento em Kant se relaciona ao sentido que as formas puras do sujeito imprimem ao que é sensível. O sentido do mundo, apesar de sempre de alguma forma subjetivo, está legitimamente garantido na universalidade das formas que o condicionam. No entanto, quando se trata de se movimentar pelo campo social, de efetivamente agir e se relacionar no nível intersubjetivo e mundano, as formas do sujeito se deparam com uma série de dificuldades inerentes a sua própria constituição. Pois se o conhecimento racional se compõe na universalidade das estruturas *a priori*, o que fundaria uma moral pura, igualmente universal, e que não fosse apenas a expressão de um abuso, um despotismo, uma violação? A questão surge pelos princípios que regem as motivações humanas e que se ligam necessariamente à vontade. Diferente da razão, limitada por suas condições de possibilidade dadas pela experiência, a vontade, como simples faculdade de escolher entre isso ou aquilo, entre o sim e o não, é ilimitada. É por meio dessa fissura entre um entendimento limitado e uma vontade ilimitada que emerge a possibilidade do engano: no ato do juízo, a vontade naturalmente terá a tendência a anteceder o intelecto – na sua relativamente letárgica e lógica distinção entre o verdadeiro e o falso – e a exprimir-se antes deste último terminar o seu juízo. No ato imoral, por isso, é a vontade que está em causa, é ela que prefere o mal ao bem. A tarefa de Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1986a) e na *Crítica da Razão Prática* (1986b), é dar uma resposta à questão de se seria possível justamente uma moral, isto é, se seria possível uma vontade essencialmente livre que prestasse obediência não às paixões enlouquecidas ou às vicissitudes mundanas, mas a um imperativo universal e necessário, no momento de escolher e produzir uma ação.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant coloca que todo sujeito racional deve aceitar como legítimo que é a boa vontade a única a valer absolutamente como causa primeira da ação moral. Como uma boa vontade opera por dever, submetendo-se à lei que a vontade racional dá a si mesma, a condição dessa obediência é justamente a liberdade da vontade. A liberdade é a chave para a autonomia da vontade em direção ao que ela condiciona: a liberdade de obedecer à lei moral.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant retoma o tema de forma analítica e propõe que a liberdade do sujeito estaria no seu livre-arbítrio, ou seja, na

obediência de sua vontade aos princípios imanentes específicos da razão universal: Assim, o que não depende de estímulos sensíveis e que, portanto, pode ser determinado por motivos que são representados somente pela razão, chama-se livre-arbítrio (Kant, 1987). Essa insensibilidade condicionaria os movimentos que manifestam uma vontade livre. Por isso, não é pelo sujeito do conhecimento, mas pela capacidade de se experimentar a lógica das sucessões naturais entre as causas e seus efeitos que somos livres. A liberdade, de maneira diferente das condições do mundo fenomênico, não é causada por nada que a antecede, ela é *causa sui*, ela é causa de si mesma. Pois sujeito e liberdade seriam nesse sentido, 'númenos', seres de um mundo supra-sensível, para além dos limites da experiência possível. Dessa maneira, a liberdade não se constituiria fenômeno, mas uma coisa em si, resultante da espontaneidade da razão não experimentada pelo conhecimento, mas que se manifesta determinando a autonomia da vontade racional pela ação moral. A lei moral seria a lei da causalidade e da espontaneidade do sujeito como coisa em si. O abismo que se verifica está entre o sujeito do conhecimento e o sujeito empírico.[10] Conhece-se fenômenos, mas deve-se viver, na prática, sob os efeitos da espontaneidade incausada, desconhecida, da coisa-em-si que somos para nós mesmos quando se trata de nos conhecer. Ou melhor, nos conhecemos coletivamente pela cultura que a moral – efeito de nós mesmos, de nossa espontaneidade ou liberdade – funda. Intocável moral, filha de nossa liberdade intrínseca, que conjura a fissura entre a vida mundana e a vida especulativa no sujeito universal ético, numa espécie de relação de si para consigo mesmo que faz nascer a humanidade e o humanismo.

---

[10] O negativo, em geral, é isso: a não-igualdade, ou diferença, que se manifesta na consciência entre o 'eu' e a substância, que é seu objeto. O negativo pode ser encarado como uma falha de ambos; mas é Hegel que, porém, o coloca como a alma e o motor dos dois, o concebendo como um 'Si' (Hegel, 1989). Em Hegel, a partir da diferença, surge o processo de alienação, no qual o sujeito devém num 'outro para si' – objeto de seu próprio 'si' –, condição para que se volte a si mesmo e se torne efetividade, se torne 'para-si'. A Fenomenologia do Espírito não conta outra história senão a do caminhar do sujeito do em-si (o 'eu' fendido pela diferença entre o sujeito empírico e o sujeito *a priori*) na direção do para-si (a superação da diferença na unidade substancial do sujeito). Não se faz necessário, nesse momento, relacionar a importância do negativo e da alienação nas constituições teórico-práticas das disciplinas psis... Mas não é considerado muito importante, para o que se tenta aqui colocar, a distinção entre uma filosofia que situa como horizonte um ideal impossível – Kant – e outra que efetivamente acredita nesse ideal como realidade que se faz progressivamente – Hegel...

A civilização, portanto, se construiria como a manifestação de um acordo íntimo do homem com ele mesmo diante da possibilidade, assustadora, de que a má vontade possa, em qualquer caso, assumir o controle de uma vida ou povo, e macular toda construção legítima da humanidade. Uma obsessão pela boa vontade se instaura e todo risco é excluído, conjurado, e, ao mesmo tempo, tratado, recuperado. Assim, Foucault nos explica, na *História da Loucura* (1978), como, após o grande internamento, apenas os loucos tiveram que permanecer na clausura. Eles eram incapazes de produzir atos de boa vontade...

É em nome da moral de uma humanidade, de uma forma-homem recém-inventada (Deleuze, 1986:132-142), que toda a parafernália que teceu a loucura dentro dos limites da doença mental se estabeleceu. Tornou-se subitamente necessário resgatar o louco, curá-lo de sua desumanidade constituída por um sujeito obnubilado, alienado de seu livre-arbítrio, incapaz de conduzir-se por si em razão de uma má vontade submissa aos caprichos das paixões, dos fluxos do devir desregrado, impedido pela própria *hybris*[11] de articular o supremo acordo de si para consigo, do sujeito transcendental com sua possibilidade mundana ou ética: a liberdade. Curá-lo significa, acima de tudo, conduzir às condições para a ação moral, ou seja, garantir a aquiescência da vontade à pura forma da lei. Em outros termos: passou-se a acreditar numa verdade da saúde recalcada pela doença mental: a cura passou a ser uma relação entre a possibilidade da boa vontade contra a doença representada por uma má vontade ou pelo defeito da vontade em se colocar docemente na conformidade de sua verdade íntima. O internamento e o tratamento moral nascem... em nome da liberdade.

Nietzsche

Nietzsche nos conta outra história sobre os princípios dessa liberdade, quebrando a unidade metafísica do sujeito que a sustenta:

> *Supor a existência de um eu como causa do pensamento é proceder por recortes. Isola-se uma fração do fluxo contínuo, dá-se a ela um caráter de fixidez e estabilidade e passa-se a chamá-la de 'eu'. A idéia de eu fixo e estável originou-se de uma superstição religiosa: a existência de uma alma indivisível e eterna. Mas porque não se teria uma alma múltipla ou mortal? O indivíduo, que se acredita possuidor de uma alma indivisível e eterna ou se percebe como um eu fixo e estável, em muito contribui para*

[11] "Com esse termo, intraduzível para as línguas modernas, os gregos entenderam uma qualquer violação da norma da medida, isto é, dos limites que o homem deve encontrar em suas relações com outros homens, com a divindade e com a ordem das coisas" (Abbagnano, 1982).

a vida gregária. Ele se sente, no fundo, exatamente igual a todos os outros membros da coletividade. Atrelada à defesa dos interesses da coletividade, a crença no livre pensador recobre várias outras. (...) O quantum *de crença que necessita um indivíduo para viver é revelador de sua fraqueza.* (Nietzsche, 1983b:parág.347)

Nietzsche não concebe um eu como princípio de certeza e, como tal, uma crença: crença na universalidade do sujeito transcendental e na humanidade – a cultura – decorrente da liberdade inerente do sujeito universal. Contra essa metafísica do humanismo, ele sustenta a transitoriedade do sujeito, sua existência efetiva como produção singular no seio da coletividade, sendo esta, igualmente, uma invenção, não de uma suposta liberdade *a priori*, mas de uma agonística relativa a jogos de poder entre forças entendidas como vontade imanente a relações 'fisiológicas', isto é, próprias do corpo, e que se manifestam como invenções no nível do social: "(...) não esqueçamos disto: basta criar novos nomes e estimativas e verossimilhanças para a longo prazo criar novas coisas (Nietzsche, 1983b: parág. 58)". Nietzsche leva em consideração que os valores que fundam a liberdade do sujeito como a expressão inata da universalidade fundamental da razão humana não encontram respaldo nem na história, nem na natureza, mas nessa sujeição total ao estrito cumprimento do dever – moral –, o que pressupõe, em última análise, apenas a crença num absoluto – como a crença na cultura como a expressão última do gênero humano – que na realidade não passa do efeito de um esquecimento, de uma falha de memória sobre a emergência da série de metáforas, aproximações, convenções, que o constituiu (Nietzsche, 1983a:45-52).

Com a idéia de sujeito universal próprio à razão, cai por terra, igualmente, a possibilidade de crença numa liberdade que se expressa a partir de vontade submetida a esse mesmo universal. Nietzsche rompe com os princípios imanentes à razão, destrói antropomorfismos atirados como certezas absolutas fundamentando-se nas necessidades inerentes à constituição de um senso comum. Institui, com isso, não a base de um irracionalismo, mas uma prática de pensamento que não quer mais legitimar verdades constituídas, mas fazer práticas de invenção, liberando a vontade como princípio plástico de todas as avaliações, como princípio de criação de novos valores não reconhecidos, isto é, para além do bem e do mal. A vontade de potência, diz Nietzsche, não consiste em cobiçar nem sequer em tomar, mas em criar e doar (Deleuze, 1994:22). Como princípio plástico e como perspectiva para a criação, a vontade não pode nunca ser

concebida como algo a ser negado em sua atividade relacional, dominado seja por qual princípio superior. Mesmo porque ela é, nesse sentido nietzscheano, uma relação afirmativa segundo jogos de encontro entre corpos:

> *O inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas sob os mantos do objetivo, do puramente-espiritual, chega até o aterrorizante – e com bastante freqüência eu me perguntei se, calculando por alto, a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo. (...) Ainda estou a espera de um médico filósofo, no sentido excepcional da palavra – um médico que tenha o problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade para cuidar –, terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a preposição: em todo o filosofar nunca se tratou de 'verdade', mas algo outro, digamos, saúde, futuro, crescimento, potência, vida...* (Nietzsche, 1983b:190)

Trata-se de se pensar uma história dos corpos – e uma história dos corpos é a história de seus encontros, suas relações, seus efeitos... –, e não um sujeito a *priori*, totalizador dos sentidos preexistentes da história. Pensar o corpo – ou fenômeno – como médico, como diagnosticador ou intérprete, como aquele que considera os fenômenos como sintomas ou valores e fala por aforismos para determinar o sentido sempre parcial e fragmentário de um acontecimento – uma relação de força –, para entendê-lo como uma resultante, uma perspectiva dominante que pressupõe miríades de modos de ver e dizer subalternos, rivais e pretendentes à dominação. Ao mesmo tempo, pensar como aquele que avalia, isto é, criar perspectivas determinando o valor hierárquico dos sentidos, totalizando as partes sem atenuar-lhes, contudo, a multiplicidade. Não se procura mais a origem – o sujeito fundante, os *a priori* –, pois não há sentido preexistente ao acontecimento presente. Em todo jogo de forças, o sentido é posterior à relação e a função do médico-filósofo é diagnosticar, interpretar para dar sentido, e avaliar, criar a perspectiva para valorizar e hierarquizar os termos do encontro. A avaliação como uma produção advinda das relações de forças, ou seja, do poder; e os valores como o resultado das avaliações, o saber. Poder como gerador de saber ou força como produtora de valor. Não mais a liberdade como o efeito de certa fidelidade entre um dado e sua manifestação natural. Não mais a verdade do sujeito perdida na má vontade das mentiras das ideologias ou nos defeitos de sua estrutura orgânica. Mas o sujeito como um sintoma de relações entre forças que lhe dão visibilidade, sobre o qual se aplicam ações, e para o qual a liberdade possível é a que convém, e a liberdade real está no exercício de desprender-se de si mesmo...

Foucault

"Um pouco de possível, senão eu sufoco!" Esta frase, quase dilacerante, foi atribuída a Foucault, em um momento qualquer de desabafo, no instante em que se vê enclausurado por suas próprias teses. Tendo analisado as sociedades disciplinares e seus dispositivos de captura calcados no modelo da clausura, Foucault chega a um impasse. Como pensar fora do diagrama já formalizado pelas relações de poder? Como supor um vácuo, um interregno, ou afrouxamento nas cadeias das redes de poder-saber que pressuponha exercícios de liberdade para a constituição do novo, do revolucionário, do diferencial? Como pensar algo como a liberdade? Segundo nos coloca Deleuze (1993:105-147), é a partir então desse paradoxo, no qual as lutas contra o poder, as resistências ao poder, acabam inexoravelmente ainda como um modo do poder (Queiroz, 1994:170-196), que Foucault teria se lançado na análise dos modos de subjetivação, nos dando a idéia de que apenas em práticas solitárias e ascéticas seríamos capazes, enfim, de nos constituir homens livres, à maneira de uma ética conduzida como uma estética da existência (Foucault, 1988).

Aparentemente, uma ética que se daria dentro de um aristocratismo intelectual altamente seletivo, impossível de se apresentar como opção mais geral para uma luta política de libertação extensiva ao campo social. No entanto, se considerarmos, em primeiro lugar, que Foucault considera a estética da existência a maneira ética propriamente greco-romana, não necessariamente a nossa, e mais ainda, não uma prescrição para nossas próprias condutas na atualidade, veremos que toda a questão que levou Foucault a empreender um retorno aos gregos foi a identificação, na Grécia e na Roma antigas, de uma problematização similar às que deveríamos exercitar dentro dos parâmetros de uma ontologia do presente. O problema atual – identificado como próximo ao que no mundo antigo produziu a estética da existência – diz respeito exatamente à condição, colocada por nossa cultura, da busca por nossa verdade nas profundezas do sujeito, como algo necessário a nossa liberdade, por ser justamente a liberdade o ser de nossa natureza como sujeitos. Essa verdade do sujeito, a sua liberdade fundamental, foi que nos levou ao aprisionamento de nós mesmos pelo "poder normalizador da lei e da medicina" (Rabinow & Dreyfus, 1995:283). A verdade de nossa sanidade talvez se esclareça a partir de como tratamos o outro, a alteridade – o múltiplo –, ou seja, nossa liberdade começa na própria problematização que fazemos com base nas resistências implícitas, como, por exemplo, na insanidade. E não apenas em relação à psiquiatria e à medicina, mas igualmente em relação à lei e os ilegalismos, aos

pais e os filhos, aos homens e as mulheres, enfim, a todos os antagonismos que impliquem estratégias de luta, de resistência, e que acabam por constituir o que Guattari chama de lutas transversais. O 'si mesmo' para Foucault, nesse contexto das lutas, não se daria pela condição implicada quanto a uma espécie de fidelidade ou boa vontade ao verdadeiro eu, como se tivéssemos já de antemão um em si do qual nos separaríamos no contato com as vicissitudes mundanas, com as ideologias alienadoras, ou nos espaços labirínticos do desejo e do recalque; mas nas formas de relação consigo criadas com base em interações transversais. Problematizar, nesse sentido, o 'si mesmo', constituí-lo não como autoconhecimento, mas como criação, para inseri-lo nos jogos de verdade, fazê-lo existir como obra de arte no *stricto sensu* da individuação, ou singularização, da construção artística como rearranjo do que existe como consciência de si – em contraposição à insistência do que preexiste, ou à evolução e progresso do que é absoluto, ou à existência fiel das formas serializadas –, diante do que deve ser a resistência às relações de poder num determinado contexto mundano.

> *Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem criação de um discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.).* (Escobar, 1988:76)

Pensar através da problematização é pensar como e por que através de certas práticas, e a um dado momento, determinadas relações se dão, fundando objetos específicos aos quais dá-se sentido e valor. Ao 'como' se responde por intermédio da história crítica, arqueológica; ao 'por que', por intermédio de procedimentos genealógicos, no qual se estuda a formação efetiva dos discursos e, continuando o projeto médico-filosófico de Nietzsche, empreende-se uma ontologia do intempestivo, do atualizado,[12] do presente, para mostrar que este não é a evolução de um passado original nem o caminho para um fim ideal. Problematizar a modernidade não é vê-la como a perspectiva de um tempo histórico, pois senão "teríamos de admitir a ingênua hipótese de uma "'pré-modernidade' e de uma 'pós-modernidade'" (Foucault, 1984:39); problematizá-la é, de outra maneira, a construção de formas para interagir com o presente, uma ética, uma atitude:

[12] Quando Nietzsche fala de sua filosofia como inatual se refere não a algo fora do tempo, mas a algo de tal forma inserido no devir que esteja sempre 'em ato', em atividade...

> *E por atitude, me refiro a um modo de se relacionar com a realidade contemporânea; uma escolha voluntária feita por pessoas; enfim, uma maneira de pensar e de sentir; um modo, também, de agir e de se comportar que simultaneamente marca uma relação de presença e se apresenta como tarefa.* (Idem:39)

Tomando por base as pegadas deixadas pelo descentramento do sujeito é possível a montagem de uma ontologia que é ao mesmo tempo uma analítica e uma hermenêutica, e que se traduz numa descontinuidade histórica tal que todos os princípios de unidade que de alguma forma mascaram a pluralidade de um valor são destruídos. Foucault não rejeita o sujeito como singularidade ou serialidade coletiva, como subjetividade que efetivamente existe; mas recusa a idéia de um sujeito universal, preexistente e fundante. Concebe-o como acontecimento, como discurso, em que o sentido e o valor se dão em jogos de força sob uma vontade de potência determinada:

> *O essencial era libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental. (...) Tratava-se de analisar tal história em uma descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria antecipadamente: demarcá-la em uma dispersão que nenhum horizonte prévio poderia tornar a fechar, deixar que ela se desenrolasse em um anonimato a que nenhuma constituição transcendental imporia a forma do sujeito* (Foucault, 1987)

A descontinuidade histórica é o pressuposto do descentramento do sujeito, e a vontade liberada do absoluto é a relação que efetivamente se produz num campo histórico arqueogenealógico; que é sempre real e positivo e que supõe a migração, o risco, objetos de guerra, lutas, resistências... má vontade. Ao ideal do conhecimento e da descoberta da verdade, Foucault, como Nietzsche, pensa a interpretação e a avaliação como aquilo que dá sentido, valor, como aquilo que se arrisca e inventa novos modos de vida. Como propõe Deleuze, trata-se, afinal, de "um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspirando maneiras de viver. A vida ativa o pensamento e o pensamento, por seu lado, afirma a vida" (1994:22). Essa comunhão indissociável entre vida e pensamento é o que se pode deduzir do que para Foucault se poderia chamar de beleza. Sua inacabada genealogia de uma ética da liberação se inicia justamente quando o impasse das resistências como ainda relativas às relações de poder corria o risco de se converter nas amarras últimas de um niilismo passivo. Ao exercer seu pensamento, Foucault descobre, partindo da noção de poder produtivo, descentrado e minucioso, que a liberdade política, ou a ausência de 'assujeitamento', só se dá tendo por base, justamente, uma espécie de ética diferencial, uma ética híbrida, misturada com estética e política – mas

distante da moral –, a qual denominou estética da existência. A liberdade, então, só seria política se desvinculada da moral e se centrada numa nova espécie de sujeito. Não um retorno ao sujeito puro, mas a um sujeito que só emergiria como produto, como construção, como máscara, cujo caráter nobre ou livre se daria como resultado de uma dissolução das relações do poder micropolítico sobre a alma sujeitada às condições de poder-saber. A produção desse tipo de sujeito provisório se daria ao mesmo tempo que a produção da liberdade, uma liberdade absolutamente dependente de uma capacidade artística singular. Essa produção de singularidade, por sua vez, só seria possível na pressuposição de uma rede de relações de forças na qual uma forma se constitui (Deleuze, 1986). As formas se dissolveriam a partir da manipulação das forças agindo sobre si mesmas – e não uma sobre outras – para constituírem uma interioridade livre, desconectada das relações de poder do fora, ainda que tributária do encontro de corpos, conforme uma lógica estóica. Uma cintilação criadora de novas possibilidades, como um *clinamen*, que se desvia apenas para constituir novos choques, novos encontros, para novas alianças, novas formalizações para além de um fluxo laminar dado (Deleuze, 1974). O sujeito seria livre por estar sujeitado, em sua constituição, a suas próprias forças,

> *livre pela possibilidade de identificar e mudar aqueles procedimentos ou formas através dos quais as nossas histórias tornam-se verdadeiras; porque podemos questionar e modificar aqueles sistemas que tornam possíveis – somente – certas espécies de ação; e porque não existe nenhuma relação autêntica com o nosso próprio eu a que tenhamos de nos ajustar* (Rajchman, 1985:104)

...a que tenhamos de nos manter fiéis, a que tenhamos que buscar o verdadeiro valor e sentido, – ou a que devamos guardar a sanidade...

Conclusões

Como Foucault insinua, a questão da liberdade é enfrentar o dilema de se saber como e se é possível ser uma causa para si mesmo apesar do sujeito e das relações de poder que o enreda e constrói.[13] Desse modo, a questão

[13] Contudo, essa relação de si para consigo, que funda uma espécie de *causa sui* – ou liberdade – na subjetivação, não é absoluta, nem solipcista, nem *causa sui*, uma vez que se dá nas relações agonísticas – e não dialéticas – com a alteridade. A ética da amizade comporta a idéia deleuziana do 'finito ilimitado', ou *heccéité*, e da visão nietzscheana de uma seletividade nobre na fabricação dos afetos que constituem – inventam – a alteridade que, afinal, merecemos...

dos processos de subjetivação e singularização 'fala' não somente sobre os modos pelos quais cada sociedade produz seus componentes, todos adequados as suas engrenagens, mesmo quando desviantes – pois toda desordem se diz a partir de uma ordem –, mas também sobre a disposição ou a brecha pela qual nos constituiríamos como sujeitos livres. No transcendentalismo, de modo diferente, sujeito livre é, na verdade, um eufemismo para uma consciência adequada, tributável e cotidiana: a consciência 'normal'... Mesmo o conceito de liberdade – sempre aposto ao de sujeito – se diz relativamente a um modo 'coercitivo' – a forma pura da lei – ao qual não se pode escapar inteiramente – a não ser por maldade... ou enlouquecendo...

A liberdade do sujeito transcendental – doador de sentido aos fenômenos e a si mesmo –, no mesmo movimento em que 'mata Deus' – ou o transcendente como garantia ontológica do *cogito*, do mundo e do saber – inventa a ciência do tratamento moral... e, logo depois, num lance de culpa e revolta – uma revolta castrada que não faz mal a ninguém –, a analítica para o tratamento dos desvios do desejo... Assim, vítima da desmesura por algum vício que se aloja na sede da vontade racional, e que por isso tem que tomar consciência da responsabilidade pelas 'não-escolhas' que faz – daí os tratamentos morais – ou de algum obscuro defeito no organismo – daí a lobotomia, o ECT, a psicofarmacologia... – ou perdido nos labirintos da estrutura do inconsciente discursivo e lógico-fundante – condição do sujeito do desejo –, a loucura se faz imprópria à constituição contratual de relações de poder que pressupõem e constituem justamente o sujeito como vontade livre – a boa vontade – e sua verdade um efeito ético da relação de si.[14]

É na crítica desse sujeito, cuja liberdade é a de obedecer a forma pura da lei, que uma nova relação de si para consigo pode se constituir. Uma relação na qual a loucura, distante das condições de possibilidade da vitimização implicada nos traumas, recalques, verdades puras etc., com os quais os homens se inventam a todo instante nos jogos de verdade, não seja sinônimo de um beco sem saída, nem mesmo a simples saída do jogo, mas como um paradoxo, uma disposição hiperbólica tal que de tantas saídas tudo é saída, e pouco importa entradas e saídas. Talvez a loucura seja

[14] Essa relação de si para consigo é distinta daquela que propõe Foucault, pois implica uma espécie de ortopedia da alma na maneira pela qual ela deve se expressar. Acontece o contrário em Foucault, que por não supor um sujeito fundante, concebe a ética como uma estética, uma obra de arte, criação de si por si a partir do devir.

exatamente essa condição na qual o sofrimento é o próprio exercício da liberdade de um corpo contra sua intimidade, não um sujeito adoecido ou ausente... mas um corpo que luta sem trégua, sem pausa, encarniçadamente, contra a própria consciência de si... no mais 'absoluto' *amor fati*[15]...

Mas a questão nossa, mistos de homens disciplinados e disciplinadores, deveria ser, antes que os devaneios terapêuticos – mas também eles contudo –, de que forma aprender a ser livre, a ser cada vez menos sujeito, sem ser aquele que não consegue exercitar a liberdade por confundi-la com a própria consciência e estar, portanto, na loucura da normatividade. Ou, pelo contrário, como aquele para quem a liberdade não tem sentido, já que tudo é absolutamente desregrado, desmedido, dionisíaco... A liberdade como uma antiga fórmula de conquista ético-política interminável, que começaria na 'libertação' do louco da clausura não apenas dos manicômios, mas sobretudo das teorias e práticas de fundo pietista e criptopietista que supõem, por tudo, a loucura como uma degenerescência do sujeito cumpridor de contratos e, portanto, fora dos limites da confiabilidade para os contratos serem fundados coletivamente (Rousseau, 1987), e que preconizam, acima de tudo, algo como um retorno à contratualidade. Não se fala, aqui, contra as condições de nossa vida societária, não se diz que a loucura seja a total impossibilidade de socialização e cidadania. Apenas se afirma que talvez nossos pressupostos básicos para o exercício dessa liberdade, ainda nebulosa, podem ser muito mais do que a simples aquisição das condições para a contratualidade, e que talvez corramos o risco de ainda perpetuarmos os reducionismos com os quais se tem tratado a loucura dos outros e as nossas próprias, se não nos permitirmos ousar mais na direção até mesmo de uma ética aristocrática – no sentido nietzscheano do termo – sempre que estivermos por construir qualquer obra de boa vontade para nós mesmos e os nossos – incluindo nossos loucos...

---

[15] A vida como *amor fati* (Nietzsche, 1983), ou como o prazer especial – diferente em todo caso de um aparente sadomasoquismo... antes que alguém levante a vulgar objeção –, que faz aprovar o sofrimento, as coisas problemáticas e terríveis, o mau, como o contraponto inevitável da vida bela; de um tipo de vida que entende a si mesma como um supremo esforço de perseverança, de superação, de luta. Uma vida cuja ética é a do guerreiro, cuja arte é a das estratégias miméticas, elípticas, surpreendentes, contra os inimigos mais nobres, mais fortes, desejados para a bela vitória ou a bela morte. Inimigos às vezes construídos na alucinação, quixotescos, inventados pela imposição de uma realidade mesquinha, na qual as lutas são conduzidas com vilania contra exércitos tão abstratos quanto indignos, como o 'mercado' e sua face ditatorial, ou a boa vontade dos outros...

Não precisamos, enfim, libertar os loucos. Receamos que eles nunca foram prisioneiros... Sempre, até hoje, apesar de todos os 'tratamentos', nunca foram encontrados senão em outro lugar distante daquele onde alguém dizia que deveriam estar...[16] Mas precisamos antes, e com urgência, inventar uma nova loucura, para nos libertar de nós mesmos, de nosso niilismo, dessa boa vontade que só quer nada, que quer a forma pura...

Esse talvez o sentido das práticas da estética da existência, desse pouco de possível com o qual alentamos escapar das linhas do poder... Escapar na direção de nossa própria singularização ante as serializações do mundano, produzir linhas de fuga, construir o hábito de exercitar a liberdade. Produzir uma maneira, ou maneiras de se conduzir no mundo – e especialmente como técnicos de saúde mental – para além do pessimismo da cura e da doença e sua ética da comiseração, ética da fraqueza inerente... Mas também não na direção do otimismo, ou a tolice de se achar na iminência de uma descoberta que solucione o problema, cure enfim, e nos conduza a todos ao mar da normalidade natural. Nosso caminho é quase impossível, enlouquecedor talvez, pois deseja o aprendizado do gesto que se pode querer repetição de si mesmo pela eternidade, um modo de ser guiado pelo eterno retorno da vontade de potência.[17] Se isso é impossível, que seja então nossa loucura... e que ninguém venha tentar nos curar...

---

[16] É possível que esse tenha sido o sentido da migração que encontramos na história da reestruturação psiquiátrica dos processos de desospitalização para os de desinstitucionalização...

[17] Em outras palavras: *Amor Fati*. Sobre a ética do eterno retorno da vontade de potência, os vários contra-sensos que gera não levam em consideração que potência não é, em primeiro lugar, *potestas*, e que o eterno retorno se liga ao devir e à alteridade – ou seja, à multiplicidade. Portanto, não se pode tudo, a qualquer hora, pois a potência obedece condições concretas que lhe são dadas – e que não são condições dadas pela lei. Querer o eterno retorno da vontade de potência pressupõe entender antes o que pode a vontade ante a alteridade, a partir de relações de força concretas, e produzir afeto no mesmo movimento da própria auto-afecção. Esse o sentido da dobra em Deleuze e Foucault, quando a força age sobre si mesma e produz uma interioridade a partir do fora...

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N.. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DELEUZE, G. *Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Ed. 70, 1987.

DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Ed. 70, 1994.

ESCOBAR, C. H. *Dossier: Foucault*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988.

FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. What is Enlightenment? In: ___. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987a.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1987b.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987c.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1990.

FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

GRAYEFF, F. *Exposição e Interpretação da Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

HEGEL, G. W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 1986a.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Ed. 70, 1986b

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril, 1983.

NIETZSCHE, F. Verdade e mentira no sentido extra moral. In: ___. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril, 1983a.

NIETZSCHE, F. A gaia ciência. In: ___. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril, 1983b.

QUEIROZ, A. *Foucault ou o Paradoxo das Passagens*, 1994. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado: Pontifícia Universidade Católica. (Mimeo.)

RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

3

Forças, Diferença e Loucura:

pensando para além do princípio da clínica

Alexandre Magno Teixeira de Carvalho
Paulo Amarante

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir

Foucault

Este trabalho se propõe a questionar o processo de produção do conceito de doença mental e a construir um pensamento diferenciado que vê, na loucura, forças em dinâmica, processos de diferenciação e caminhos possíveis de subjetivação. Tenta-se, dessa maneira, criar condições para uma problematização que não pode situar-se exclusivamente no plano de referência da racionalidade científica clássica e para a superação dos limites impostos pelo modelo de conhecimento, por sinal já constituído em senso comum,[18] que opera basicamente com a noção de "doença".

Pretende-se contribuir para os debates no campo da reforma psiquiátrica, que deve ser entendida como um processo, complexo e de questionamento constante, em que a implantação, a gerência e o desenvolvimento de novos serviços não deve ocorrer em detrimento da dimensão construtora de possibilidades de relação com as diferenças. Dimensão esta que, visando a melhoria da qualidade de vida e a transformação das relações sociais produtoras de 'mais-sofrimento', deveria estar na base de nosso pensamento.

[18] Segundo Santos (1995:55), "a ciência moderna produz conhecimentos e desconhecimentos. Se faz do cientista um ignorante especializado, faz do cidadão comum um ignorante generalizado".

Saber, Poder e Subjetivação

É possível identificar, nos escritos de Foucault, duas fases de produção aparentemente distintas – a 'arqueologia do saber' e a 'genealogia do poder'; há ainda um terceiro eixo, desenvolvido nos volumes 2 e 3 de *História da Sexualidade*, com ênfase na ética e na discussão da formação do sujeito.[19] Nesse percurso, torna-se evidente a impossibilidade de separação entre as dimensões do saber e do poder, dos discursos e das práticas, da enunciação e do regime de sua produção, dos acontecimentos discursivos e dos não-discursivos.[20]

Para a arqueologia do saber,[21] todo saber encontra sua definição num espaço epistêmico singular, que pode ser datado e analisado em sua historicidade, considerando-se as formações discursivas a partir de condições históricas associadas ao seu surgimento e legitimação. Nessa perspectiva, portanto, o mais importante é estabelecer as condições de possibilidade dos discursos como saberes e não suas condições de validade.

Machado (1988:161) assinala que "nas análises arqueológicas tratam-se sempre de análises de discursos". Deve-se salientar, porém, que não é no nível da história das idéias ou das ciências,[22] ou ainda, no nível epistemológico

---

[19] Este eixo é pensado por Deleuze (1988b) no nível da associação saber-poder-subjetivação.

[20] "Esboçando (uma) teoria do discurso científico, fazendo-o aparecer como um conjunto de práticas reguladas se articulando de uma forma analisável a outras práticas (...), eu tento definir em que medida, em que nível os discursos, e singularmente os discursos científicos, podem ser objetos de uma prática política, e em que sistema de dependência eles podem se encontrar em relação a ela" (Foucault, 1972).

[21] Foucault escreveu um livro – *A Arqueologia do Saber* – voltado à discussão metodológica da história arqueológica, em que o autor busca precisar melhor suas categorias de análise, superar embaraços metodológicos e responder às críticas e questões formuladas – sempre reafirmando a heterogeneidade de seu trajeto e as modificações conceituais que se dão nesse processo, o que não nos permite falar de uma unidade metodológica em sua obra. Em Foucault, cada livro é sempre diferente do anterior, do ponto de vista metodológico. Não podemos falar de uma metodologia apriorística, que determine o rumo das pesquisas mas, ao contrário, de rumos diferenciados que as suas investigações vão tomando a partir dos objetos estudados.

[22] Segundo Foucault, "a descrição arqueológica é precisamente abandono da história das idéias, recusa sistemática de seus postulados e de seus procedimentos, tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram" (Foucault, 1995:158). Para melhor compreensão da questão é recomendável a leitura de Foucault (1995, sobretudo a partir da p.155), (1972, na íntegra) e (1990a:9-16); ver, também, Machado (1988, notadamente a partir da p.161).

propriamente dito, que elas se realizam. Essas análises buscam, insistentemente, em que terreno, em que condições históricas, em que espaço ordenador, constitui-se um 'saber'. Foucault, privilegiando o 'saber' em suas análises, e não mais a 'ciência', tenta neutralizar a questão da 'verdade'. O que passa a importar não é o conteúdo 'de verdade' de um discurso, mas o seu processo de produção. Em outras palavras, "a arqueologia aceita a verdade como uma configuração histórica e examina seu modo de produção unicamente a partir das normas internas dos saberes de determinada época" (Machado, 1988:185). Trata-se, portanto, de evidenciar a *epistémè* em que os conhecimentos afirmam sua positividade. *O Nascimento da Clínica* (Foucault,1994a) é um exemplo para se pensar como as positividades da ciência ocuparam brechas, dobras e lacunas, enquanto a medicina e os médicos passaram a descrever o que, durante séculos, permanecera aquém do limiar do visível e do enunciável.

A 'fase' genealógica[23] pode ser considerada como uma nova *démarche* que assinala o surgimento da análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos. Quando a questão metodológica se desloca para a relação saber-poder, a obra de Foucault assume uma posição que implica um distanciamento radical em relação à história epistemológica.

Deve-se salientar, porém, que é possível perceber, ainda na *démarche* arqueológica, de forma mais ou menos implícita, questões relacionadas ao poder e sua relação com o saber, que seriam enfatizadas posteriormente. A dimensão do poder, a nosso ver, nunca esteve realmente ausente na produção de Foucault, mesmo em seus primeiros escritos:

> *o que faltava no meu trabalho era este problema do 'regime discursivo', dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo. Eu o confundia demais com a sistematicidade, a forma teórica ou algo como o paradigma. No ponto de confluência da História da Loucura e As Palavras e as Coisas, havia, sob dois aspectos muito diversos, este problema central do poder que eu havia isolado de uma forma ainda muito deficiente.* (Foucault, 1990b:4)

Em relação ao terceiro eixo, em que sobressai a dimensão ética, acrescenta Deleuze (1988b:116): "se Foucault tem a necessidade de uma terceira dimensão, é porque tem a impressão de se fechar nas relações de poder, que a linha termina ou que ele não consegue 'transpô-la', que ele não dispõe de

[23] Recorrendo a Nietzsche, Foucault introduz a noção de "genealogia" em *Vigiar e Punir* (Foucault, 1987).

uma linha de fuga". E é justamente no ponto que diz respeito à composição de forças ativas que se pode encontrar em Deleuze e Guattari um referencial possível para 'ultrapassar o poder'.

Loucura e Doença mental: identidade ou diferença?

Partamos, propositada e mais especificamente, da França, fins do século XVIII e início do XIX.[24] A idéia de uma experiência fundamental da loucura está finalmente (ou será inicialmente?) encoberta por uma nova conceituação: 'doença mental'. Ao discursar sobre a loucura e ao investir sobre o louco, a psiquiatria produz seu objeto na superfície do saber médico-psiquiátrico. A psiquiatria se constitui partindo da experiência médica moderna, da experiência clínica e, como tal, tem como categoria central de análise a 'doença', rótulo encobridor e objeto criado sobre o silêncio forçado à experiência trágica da loucura. O louco, de desrazoado à Idade Clássica e despossuído da razão pelo alienismo, vai sendo transformado, por sucessivos golpes de força, em 'doente mental'.

Nesse processo, a alienação mental e, por extensão, a doença mental,[25] constituiu-se categoria do negativo: a negação necessária à constituição de uma funcionalidade 'positiva' que se afirmava como norma. Não seria impróprio recordar Canguilhem (1990:213): "A regra só começa a ser regra fazendo regra e essa função de correção surge da própria infração". Para este mesmo autor, as categorias "normalidade" e "patologia" são essencialmente normativas. O normal e o patológico são referências 'produzidas' no registro de um saber específico e, por meio de dispositivos prático-discursivos, 'produtoras' de regras (normas) que impõem ao ser vivo padrões de comportamento e de compreensão. São categorias que "não apreendem epistemologicamente uma realidade objetiva" (Canguilhem, 1990:53), mas constroem e impõem certas formas de olhar, perceber, enunciar, diagnosticar etc.

---

[24] "Nos últimos anos do século XVIII, a cultura européia construiu uma estrutura que ainda não foi desatada; começamos apenas a desembaraçar alguns de seus fios que nos são ainda tão desconhecidos que os tomamos de bom grado como maravilhosamente novos ou absolutamente arcaicos, enquanto que, há dois séculos (não menos e entretanto não muito mais), constituíram a trama sombria, mas sólida, de nossa experiência." (Foucault, 1994a)

[25] De acordo com García-Alejo (1991:13), o termo "enfermidade mental" viria a ser introduzido por Esquirol, em substituição ao "alienação", proposto por Pinel. Para este autor, tal opção reflete a tendência de a psiquiatria francesa pós-Pinel considerar a loucura como um processo efetivamente mórbido.

Apesar de seu estatuto epistemológico pouco definido, é importante notar que ao redor do conceito de doença mental realizou-se toda uma rica produção discursiva que constituiu a psicopatologia moderna. Um determinado eixo de pensamento tornou-se hegemônico e assumido pelo senso comum, apesar das implicações sociais, nem sempre estimáveis, associadas a um conjunto de práticas derivado de um processo de normatização.

Atravessando o tempo até os dias atuais, pode-se constatar uma tendência contemporânea na psicofarmacologia que, animada pela injeção de recursos financeiros das indústrias farmacêuticas, busca encontrar na intimidade invisível das sinapses e na especulativa funcionalidade celular a tal 'realidade objetiva'. Trata-se, muito mais do que de um idealizado anseio de busca de uma verdade 'cada vez mais verdadeira' e pura, de uma questão de mercado e de estratégia de hegemonia.

Em *História da Loucura*, Foucault analisa as condições históricas de possibilidade dos discursos e das práticas que dizem respeito ao louco considerado como doente mental. E o faz tão bem que, segundo Machado (1988:58), "não é mais possível falar rigorosamente de doença mental antes do final do século XVIII, momento em que se inicia o processo de patologização do louco".

É preciso considerar, portanto, que uma dada representação só adquire visibilidade em uma formação discursiva específica (que se desenha num campo de possibilidades histórico-políticas). Isto é, em um registro de saber e de práticas institucionais que integra, segundo suas regras de formação, os níveis do objeto, conceitual, enunciativo e temático/teórico. Sendo assim, o saber médico, operando com a noção de doença como dispositivo de análise e por orientação do pensamento, reorganiza o universo mental e seus elementos heterogêneos sob o método clínico-experimental e sob o arsenal teórico-prático que constitui a medicina científica e a psiquiatria.

O conceito de doença mental pode ser pensado como uma construção discursiva que, associada a acontecimentos não-discursivos como a emergência/legitimação do saber-poder médico no registro do *socius*, emerge num contexto de profundas transformações sociais, culturais e político-econômicas (em que os eventos de ascensão burguesa desempenharam papel essencial).[26]

---

[26] Sobre a importância do controle do louco sob a batuta médico-psiquiátrica de cunho científico, numa sociedade burguesa em franca expansão e consolidação, considerar, entre outros, CASTEL (1978) e FOUCAULT (1993).

Seria possível entender esse processo recorrendo a uma imagem gráfica: imagine-se o saber-fazer médico-psiquiátrico como um espaço de representações que configura, de acordo com sua especificidade, um cenário de acontecimentos discursivos e não-discursivos. Que se pense a loucura como força exterior, em princípio, ao espaço médico. Imagine-se essa força sendo enclausurada, encapsulada pelo plano discursivo psiquiátrico. Nesse processo – que envolve forças – a loucura imprime dobras, elevações e profundidades na superfície. Produz-se um espaço da loucura que só pode ser lido, compreendido e analisado a partir das impressões que provoca na superfície de um dado campo discursivo. Quando a loucura é encoberta, produz um desenho especial no látex que a envolve, imprime suas curvas. Estas curvas são lidas, descritas, compreendidas, enfim, percebidas num contexto de regras de formação discursiva. Ou seja, quando emerge na superfície médico-psiquiátrica (em sua constituição histórica moderna), aparece como 'doença' (construto teórico referencial de análise clínica). Assim passa a ser percebida e enunciada: objeto emergente num campo de enunciações possíveis, conceitualmente coerente e devidamente tematizada/teorizada.

A psiquiatria não revela, encobre. Não deixa a loucura falar por si, mas a (re)constrói como objeto, significado-significante passível de enunciação, conceituação e teorização. Produz discurso sobre a loucura, fala em nome do louco, dá-lhe *status* patológico, prescreve intervenções e cria um campo de práticas.

Conseguirá o louco 'falar' no mundo da razão e do desenvolvimento acelerado das formas de hegemonia e controle do Mercado? Conseguirá fazê-lo no campo científico? De que palavras e sentidos fará uso a experiência que denominar-se-ia 'loucura'? É possível a construção de condições de possibilidade histórico-políticas para essa realização? Há espaço e tempo para a loucura no espaço-tempo da produção moderna e contemporânea? É possível realizar uma produção que escape às redes de poder que definem e demarcam toda construção conceitual e teórica? Enfim...

"Como Ultrapassar a Linha?"

Deleuze, refletindo sobre o processo de subjetivação, questiona: "Se o poder é constitutivo de verdade , como conceber um 'poder da verdade' que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas transversais de resistência e não mais das linhas integrais de poder? Como 'ultrapassar a linha'?" (Deleuze, 1988b:101).

Fundamentais perguntas de difícil resposta. Talvez seja possível aproximar-se de uma delas, mas é preciso arriscar o pensamento. Um problema fundamental que se apresenta neste momento: se pensarmos no *front*, na linha simultaneamente 'a' e 'multi' dimensional que separa os campos da política e da clínica e se considerarmos que os saberes delimitam e, concomitantemente, são delimitados por campos/planos densos de representação; como pensar fora e dentro, ao mesmo tempo, dos territórios traçados onde se produzem objetos e enunciações, conceitos e tematizações? Como teorizar, como sistematizar 'cientificamente', considerando um lugar dos acontecimentos que nos remete para fora e para dentro dos limites da representação, para fora e para dentro dos limites de nossas articulações simbólicas? O que determina o exterior e o interior? Será necessário falar em causalidade, essa causalidade implícita que se desenha sempre que se refere a um dentro e a um fora?

Pensar a loucura como conceito diferencial não é tarefa fácil, sobretudo se nos ativermos aos princípios da não-contradição, da causalidade, do terceiro-excluído e da identidade e se considerarmos que as palavras (relação significante-significado e sentido unívoco) são os veículos exclusivos da formação conceitual científica. Superar a racionalidade que fundamenta a dualidade causa-efeito, ampliar a idéia de razão e pensar no registro da imanência[27] seria uma possibilidade. É preciso construir um plano de imanência no qual conceitos (intensidades) diferenciados possam fluir e agir, no qual a loucura e seus tempos sejam possíveis.

---

[27] "Existem duas concepções muito opostas da palavra 'plano', ou da idéia de plano, mesmo se estas duas concepções se misturam, e se passamos de uma à outra insensivelmente. Chama-se 'plano teológico' toda organização que vem do alto e que se relaciona a uma transcendência, mesmo escondida: intenção no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Um tal plano pode ser estrutural ou genético e os dois ao mesmo tempo, se aplicando sempre às formas e seus desenvolvimentos, aos sujeitos e suas formações. Desenvolvimento de formas e formação de sujeitos: é o caráter essencial desta primeira espécie de plano. É portanto um plano de organização e desenvolvimento. Em conseqüência, será sempre, o que quer que se diga disto, um plano de transcendência que dirige as formas e os sujeitos e que permanece escondido, que nunca é dado, que deve ser induzido, aferido a partir do que ele dá. Ele dispõe, com efeito, de uma dimensão maior, ele implica sempre uma dimensão suplementar às dimensões do que é dado. Um 'plano de imanência', ao contrário, não dispõe de uma dimensão suplementar: o processo de composição deve ser tomado por ele mesmo, através do que ele dá, nisto que ele dá. É um plano de composição, não um plano de organização nem de desenvolvimento. (...) O plano de imanência, sempre variável, (...) não cessa de ser remanejado, composto, recomposto pelos indivíduos e coletividades." (DELEUZE, 1978)

Para Deleuze & Guattari (1992), o plano de imanência é a imagem do pensamento e "a imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito. O que o pensamento reivindica de direito, o que ele seleciona, é o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do 'pensamento'" (Deleuze & Guattari, 1992:53).

Ainda estamos no registro de um campo representacional fechado: há, todavia,

> *uma fissura silenciosa, imperceptível, na superfície, único. Acontecimento de superfície, como suspenso sobre si mesmo, planando sobre si, sobrevoando seu próprio campo. (...) A fissura não é interior nem exterior, ela se acha na fronteira (...) Assim, ela tem com o que acontece no exterior e no interior relações complexas de interferência e de cruzamento (...) tudo o que acontece de ruidoso acontece na borda da fissura e não seria nada sem ela; inversamente, a fissura não prossegue em seu caminho silencioso, não muda de direção segundo linhas de menor resistência, não estende sua teia a não ser sob os golpes daquilo que acontece.* (Deleuze, 1988c:153)

Uma fissura arranha superfícies discursivas e provoca disrupções. Algo está fora de ordem, como as faíscas de energia que abandonam a tampa rachada do distribuidor de um veículo automotor, claudicando seu movimento dantes previsível. Pode-se trocar a peça, mas, cedo ou tarde – em que tempo? –, a fissura reclama seu trajeto. Diante do que um mecânico chamaria de 'defeito', alguma coisa 'acontece'. Se é possível representar, associar, construir maquinismos racionais, pode ser também viável reconhecer a radicalidade de um processo vertiginoso que escapa ao controle do 'bom funcionamento' e que, do ponto de vista acadêmico, implica transformações teórico-metodológicas profundas. Para abrir esse campo, é necessário considerar o 'conceito' como apenas um gênero do conhecimento e 'voar' nas "três asas do pensamento" (Deleuze, 1992).

> *O conceito (...) comporta duas outras dimensões, as do percepto e do afeto (...) Os perceptos não são percepções, são conjuntos de sensações e de relações que sobrevivem àqueles que as experimentam. Os afetos não são sentimentos, são esses devires que desbordam o que passa por eles (...) O afeto, o percepto e o conceito são três potências inseparáveis.* (Deleuze, 1988a.:11)

Concebendo-se o conceito (novas maneiras de pensar) como potência, inseparável do percepto (novas maneiras de ver e ouvir) e do afeto (novas maneiras de sentir), está-se aí 'pensando' e não 'sabendo'. Aí, nesse lugar fluido, a psiquiatria e a psicologia encontram seu limite. Trata-se de uma travessia – que

pode custar angústia e confrontos – do enunciável ao sensível; do campo denso, fechado, representacional, às vertigens do pensamento; da ordem ao fluxo no caos. Essa perspectiva nos coloca em contato com uma dimensão de 'arte' (plano de composição) que não podemos perder de vista em nossos questionamentos. Isso também significa colocar rigorosamente entre parênteses[28] o rigor dos enunciados científicos sobre a loucura e pensá-la em suas multiplicidades, em suas contradições e em sua irredutibilidade à representação de 'doença mental'. Portanto, em vez de partir da categoria doença – processo que pela repetição chega até mesmo a parecer 'natural' –, propõe-se pensar em forças, diferenças e potências. Nessa perspectiva, a loucura poderia ser vista como força, como 'força ativa', como potencialidade de transformação, como produção de novos registros de temporalidade e de fluxo no espaço.

A idéia de forças ativas ou reativas em Nietzsche[29] corresponde à definição de força em seu aspecto qualitativo. De acordo com Deleuze, poder-se-ia dizer que 'ativo' e 'reativo' são qualidades que correspondem à diferença de quantidade (*quanta*) entre as forças, estando essas duas dimensões (quantidade/ qualidade) em relação de imanência. Grosso modo, pode-se dizer que as forças ativas estão ligadas à expansão, à mudança, à afirmação, e as forças reativas ao papel limitante da ação, à adaptação, à conservação, à negação (afirmativo e negativo como qualidades da vontade de potência). Seria particularmente interessante lembrar o tipo de forças que, sendo outrora ativas, se transformam em reativas quando são separadas de sua potência. Quando alguém – qualquer que seja a potência de sua força – é separado daquilo que pode, restam-lhe poucas saídas. Embora em Nietzsche (*Para Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*) não apareça claramente uma distinção entre vontade e força, para Deleuze essa distinção é fundamental. Para esse autor, o conceito de vontade de potência está intrinsecamente ligado ao de força, mas não se confunde com ele: "a vontade de potência acrescenta-se à força, mas como o elemento diferencial e genético, como o elemento interno de sua produção" (Deleuze apud Machado, 1990:88).

---

[28] A este respeito, ver BASAGLIA, F. & BASAGLIA, F. O. (1981:328-339).

[29] Para DELEUZE (1994:34), os leitores de Nietzsche devem evitar quatro contra-sensos: "1) sobre a vontade de poder (crer que a vontade de poder significa 'desejo de dominar' ou 'querer o poder'); 2) sobre os fortes e os fracos (crer que os mais 'poderosos', num regime social, são, por isso, 'fortes'); 3) sobre o eterno Retorno (crer que se trata de uma velha idéia; crer que se trata de um ciclo, ou de um retorno do Mesmo); 4) sobre as últimas obras (crer que estas obras são excessivas ou já desqualificadas pela loucura)".

Pensamento, Ruptura e Ação

Escreve-se sempre para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga.
Deleuze

É preciso pensar a diferença não necessariamente inserida em um processo mais ou menos linear de adoecimento. Deslocando a base de nosso pensamento, conduzimo-nos à criação de novas práticas, de novas estratégias de ação. E, nesse sentido, não estaremos apenas inovando, estaremos produzindo descontinuidades, discursivas e não-discursivas.

Apreender a diferença exclusivamente com base em referências patológicas ou psicopatológicas é inseri-la nesse registro e fechar possibilidades. Assumir a "diferença-ação" como um processo motor de transformação é questionar (no nível dos saberes e das práticas) o modelo ainda hegemônico que nos faz compreendê-la como ponta de um processo que evolui à doença ou mesmo à morte (ao menos à 'morte civil'). A insistência nesse tema é proposital: o termo 'diferença', como se está empregando, não é apenas substantivo (o termo 'diferença-ação' foi usado anteriormente para enfatizar as idéias de força e de processo.). Aquilo/aquele que é percebido como desvio/desviante da normalidade não é um objeto estático. Deve-se compreendê-lo em sua dinâmica, em uma perspectiva de forças, em processo de produção desejante. Aquilo/aquele que se diferencia, deseja. Não pede, necessariamente, 'tratamento'.

Machado, pensando a leitura de Foucault por Deleuze, aponta para as possibilidades de escape do campo denso-representacional pelas forças de ação, pelo *pensée du dehors*: "é pela relação com o de fora que a força (...) é capaz de pôr em questão os poderes estabelecidos (...) Daí porque o "pensamento do de fora ser um pensamento de resistência". Ou um pensamento da vida, visto que vida é potência do de fora" (Machado, 1990:198). É nesse lugar possível de interseção entre a arte e a filosofia (entre os planos de composição e de imanência) que o pensamento exterior às representações de ciência e poder e que a loucura-força encontram fluidez.

O referencial clínico, se insiste na representação de doença, mesmo sendo 'alternativo' ou de 'boa vontade', pode acabar operando um único sentido e um único tempo e excluindo potencialidades de criação de formas instituintes (ou por que não dizer, revolucionárias) de relação. De fato, no

limite, a questão da 'diferença' deve deslocar-se de objeto da clínica para o domínio de grupos: estratégias de enfrentamento, agenciamentos coletivos de enunciação ou esquizoanalíticos[30] *versus* assistência (no sentido usual da palavra) ou tratamento.

Para a construção de estratégias transformadoras de sentido e ação é preciso despir-se dos jalecos e aventais brancos, "a começar por aqueles invisíveis que [o povo 'psi'] carrega na cabeça, em sua linguagem e em suas maneiras de ser" (Guattari, 1990:22). Essa é, sem dúvida, uma das tarefas mais difíceis: despojar-mo-nos do *status* de 'terapeuta'[31] que, em última análise, pressupõe o lugar do doente e nos reserva um importante papel social: consciente ou inconscientemente exercemos poder. Questionar ao limite a noção de doença mental é condição *sine qua non* para que se possa pensar 'disruptivamente'.

Segundo Foucault (1994b:86),

> *nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que esta detém a verdade da psicologia (...) Levada até a sua raiz, a psicologia da loucura seria não o domínio da doença mental e conseqüentemente a possibilidade de seu desaparecimento, mas a destruição da própria psicologia e o reaparecimento dessa relação essencial, não psicológica porque não moralizável, que é a relação da razão com a desrazão.*

Que seja possível, como sugere Pelbart (1993), a construção de espaços-tempos singulares e não a busca de técnicas 'bem-sucedidas' ou a reprodução de enunciações preestabelecidas que definitivamente não rimam com loucura.

---

[30] Sobre o conceito, ver Deleuze & Guattari (1976), Guattari (1987) e Guattari & Rolnik (1986).

[31] É importante ficar claro que ao se propor um certo 'despojamento', não nos referimos à filantropia ou caridade. Ser 'profissional' e 'remunerado', é óbvio, é condição de 'existência' em nossa forma de organização social. No entanto, esse processo não implica impossibilidade de teorizar e agir rumo à transformação de modelos hegemônicos historicamente construídos e que pedem superação. Problematizar as implicações do saber-fazer de nossa(s) corporação(ões) profissional(is), no caso a(s) corporação(ões) 'psi', é a proposta. No que podemos nos transformar como agentes sociais, e sob quais condições de existência, já é uma outra questão.

Referências Bibliográficas

BASAGLIA, F. & BASAGLIA, F. O. Un problema di psichiatria istituzionale (dalla vita istituzionale alla vita di comunità). In: BASAGLIA, F. O. (Org.) *Basaglia Scritti.* Torino: Einaudi, 1981.

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico.* Rio de Janeiro: Forense, 1990.

CASTEL, R. *A Ordem Psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo.* Rio de Janeiro: Graal, 1978.

DELEUZE, G. Signos e acontecimentos. In: ESCOBAR, C. H. de. (Org.) *Dossier Deleuze.* Rio de Janeiro: Hólon, 1988a. p.9-30.

DELEUZE, G. *Foucault.* São Paulo: Brasiliense, 1988b.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido.* São Paulo: Perspectiva, 1988c.

DELEUZE, G. *Conversações.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. *Nietzsche.* Lisboa: Ed. 70, 1994.

DELEUZE, G. *Espinosa e nós.* s. d. (Mimeo.)

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.* Rio de Janeiro: Graal, 1976.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Que é a Filosofia?.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, M. *Resposta a uma questão. Tempo Brasileiro,* 28:57-81, 1972.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir.* Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres.* Rio de Janeiro: Graal, 1990a.

FOUCAULT, M. Verdade e poder. In: MACHADO, R. (Org.) *Microfísica do Poder,* Rio de Janeiro: Graal, 1990b. p.1-14.

FOUCAULT, M. *História da Loucura.* São Paulo: Perspectiva, 1993.

FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica.* Rio de Janeiro: Forense, 1994a.

FOUCAULT, M. Doença mental e psicologia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994b.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber* . Rio de Janeiro: Forense, 1995.

GARCÍA-ALEJO, R. H. Prólogo. In: ESQUIROL, J. E. D. *Memorias sobre la Loucura y sus Variedades.* Madrid: Dorsa Ediciones, 1991. p.9-23.

GUATTARI, F. & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo.* Petropólis: Vozes, 1986.

GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

GUATTARI, F. *As Três Ecologias.* Campinas: Papirus, 1990.

MACHADO, R. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault.* Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MACHADO, R. *Deleuze e a Filosofia.* Rio de Janeiro: Graal, 1990.

NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência.* Trad. bras. de Mário Santos. Rio de Janeiro: Livraria do Globo, 1945.

PELBART, P. P. *A Nau do Tempo-Rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura.* Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SANTOS, B. de S. *Um Discurso sobre as Ciências.* Porto: Afrontamento, 1995.

4

Notas sobre Criação e Desrazão em uma Certa Experiência Trágica da Loucura*

Carlos Eduardo Estellita-Lins

Loucura como Fundo ou Fundamento

Michel Foucault jamais escreveu uma história da psiquiatria, mas uma história da loucura (*A História da Loucura na Idade Clássica*, 1961).[32] Nunca é demais enfatizar esse aspecto. Isso significa que não se trata da história de uma disciplina, de uma ciência, de uma doutrina, nem mesmo de um campo de intervenção médica. Ele faz a história de uma experiência fundamental, como havia dito no prefácio, suprimido por ocasião da segunda edição, ao comentar o caráter absolutamente histórico do que chama "estrutura da experiência da loucura":

> *O que equivale dizer que não se trata de modo algum de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência. História, não da psiquiatria mas da própria loucura, em sua vivacidade, antes de qualquer captura pelo saber.* (Foucault, 1994:164)

Não se trata de uma história escrita assumindo a perspectiva da racionalidade. O que teria sido tentado era exatamente partir de uma perspectiva originária, mais arcaica, na qual a loucura seria uma experiência fundamental antes de ser capturada pelo saber, ou seja, pelo conhecimento

---

* Este trabalho é dedicado a Lima Barreto, Arthur Bispo do Rosário e Brejeiro, loucos da Colônia Juliano Moreira que, com ou sem obra, nos obrigam a trabalhar.

[32] Foucault, M. *Folie et Déraison: histoire de la folie a l'age classique*. Paris: Plon, 1961. Este livro será citado de acordo com a edição brasileira. Eis as abreviaturas utilizadas: HF: *História da Loucura*; NC: *O Nascimento da Clínica*; N+P: *O Normal e o Patológico*; KRV: *Crítica da Razão Pura*.

e pela racionalidade. A relação da desrazão com a razão está no cerne dessa perspectiva adotada por Foucault no início da década de 60. A gênese e o nascimento de um saber sobre a loucura no Ocidente implica na partilha, nos limites e jogos de inclusão ou exclusão do louco e de sua loucura. Os destinos de nossos loucos, assim como da própria loucura – esta constitutiva da experiência racional – são por vezes muito diversos. Segundo a hipótese foucaultiana, a noção de doença mental surge, na cultura ocidental, ocupando um lugar que teria sido da loucura. A doença como objeto de conhecimento, racionalidade e experimentação científica se justapõe e acaba sendo confundida com a loucura. Entretanto, a experiência da loucura aparece como mais fundamental, básica e original em seus movimentos rudimentares, tanto do ponto de vista da ordem sucessiva dos acontecimentos, da cronologia, como da ordenação lógica das necessidades, portanto, da fundamentação. Experiência arcaica tem um sentido histórico e um sentido fenomenológico. Essa repartição de insanidade e razão ocorre de modo muito singular, insidioso e paulatino, já que a Idade Clássica, com suas figuras da desrazão, não cessa de incluir a loucura em uma captura paradoxal, sem que com isso deixe de partir da insanidade ou referir-se incessantemente a ela. A possibilidade de um discurso racional acerca da irracionalidade e desrazão parece estar no fundamento da racionalidade moderna, de acordo com a 'visada arqueológica' de Foucault. Uma complexa relação de razão e desrazão desenha-se, desse modo, em sua obra inaugural. Note-se que tal operação de interdição e captura, em um nível transcendental do ponto de vista de uma arqueologia do saber, situa-se muito antes das práticas violentas de exclusão viabilizadas pela psiquiatria, no nível factual. A exclusão da desrazão ocorre 'de direito' antes de realizar-se 'de fato'. Como lembra Robert Castel, comentando a repercussão de HF no meio crítico da psiquiatria:

> *O efeito epistemológico do desvio por estruturas arcaicas do internamento e da reativação das vertigens abissais da desrazão permite compreender o positivismo médico como uma tênue película de racionalizações colocadas na superfície da história. As obscuras operações donde a prática psiquiátrica é o produto, não desposam as vias regulares que levam ao triunfo do saber. Elas traduzem, no entanto, um afrontamento trágico com as potências da desrazão, cujo recalcamento é sempre frágil e provisório.* (Castel, 1985:42)[33]

---

[33] Castel (1985:44-45) interpreta a repercussão de HF mencionando uma segunda leitura ou recepção do livro, marcada pelos acontecimentos de maio de 1968, na qual a desrazão e a loucura são metáforas do desejo reprimido.

Este confronto é menos um conflito, do que uma relação de alteridade onde emerge como problema a questão do limite. Identidade e diferença jogam seu eterno jogo, ou talvez sua principal partida. A exclusão encontra-se, portanto, subordinada ao espaço do saber onde a razão na Idade Clássica redesenha linhas de força como uma teia. Espaço onde será doravante incluída a desrazão. Foucault prefere falar em saber do que em conhecimento em sua audaciosa iniciativa histórica. O saber é mais adequado a este campo, pois afinal, como nota Roland Barthes, o saber em HF nada tem de calmo, reconciliante, sereno ou tranqüilizador, trata-se de uma noção marcada pela força e pelo conflito. O saber possui uma relação intrínseca com esta tensão:

> *no par razão e loucura, do incluído e do excluído, 'saber' é uma parte engajada; o ato mesmo que apreende a loucura não mais como um objeto, mas como a outra face que a razão – as razões – recusa, de modo que vai até o limite extremo da inteligência, este ato é ele próprio um ato surdo; clarificando com uma luz viva o par loucura e razão, saber esclarece neste mesmo momento sua própria solidão e sua própria particularidade: manifestando a própria história da partilha, ele não teria como escapar.* (Barthes, 1993:1.296)

O questionamento foucaultiano da loucura e de sua experiência permite uma descrição do campo a partir do qual se tornou possível o Homem. Como se sabe, a trilogia inicial foucaultiana acaba por desenhar uma arqueologia das ciências do Homem. A arqueologia do saber é uma investigação sobre a gênese do homem no campo do pensamento e uma ausculta de seu desaparecimento. Desde o início de sua obra filosófica, na dissertação que acompanha sua tradução da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, de Kant, Foucault descreve e fomenta uma tensão entre a Antropologia kantiana e o Zaratustra de Nietzsche. O conceito filosófico kantiano da experiência já é trabalhado por Foucault em seu comentário:

> *É nisto que a ilusão antropológica é, de um ponto de vista estrutural, como o avesso, a imagem especular da ilusão transcendental. Esta consistiria em aplicar os princípios do entendimento fora dos limites da experiência, e portanto em admitir um infinito atual no campo do conhecimento possível, por uma espécie de transgressão espontânea. Ora, a ilusão antropológica reside em uma regressão reflexiva que deve dar conta desta transgressão. A finitude é somente ultrapassada à medida em que ela é outra coisa que si própria e onde ela repousa sobre um aquém onde encontra sua fonte; este aquém, é ela própria, mas replicada a partir do campo da experiência onde ela se dá, sobre a região do originário onde ela se funda. O problema da finitude passou de uma interrogação sobre o limite e a transgressão para uma interrogação acerca do retorno a si mesmo; de uma problemática da verdade a uma problemática do mesmo e do outro. Ela entrou no domínio da alienação.* (Foucault, s/d:126)

A experiência, em sentido estritamente kantiano, permite, assim, formular a noção de uma 'ilusão antropológica', que consiste em um campo imanente ao problema da finitude, cuja experiência, em sentido implicitamente fenomenológico, se dá sobre a região do originário aonde esta finitude ganha fundamentação. A questão da alteridade, entendida como domínio da alienação, certamente anunciava o interesse foucaultiano pela loucura. O desenho do Homem e da finitude humana está contido no hiato compreendido entre uma obra que comemora sua emergência – a antropologia kantiana – junto com o Iluminismo e a Revolução Francesa, e outra – *Assim falou Zaratustra* – que anuncia a proximidade de seu fim por intermédio do porta-voz do super-homem (*Übermensch*).[34]

> *Sob a máscara de Maurice Florens, em um verbete de dicionário onde um Michel Foucault já gravemente enfermo explica Michel Foucault, podemos ler que com a HF ele 'esteve em um outro lugar'. Com a HF teria havido uma recusa em 'fundar a filosofia em um novo cogito' assim como em simplesmente 'sistematizar coisas previamente ocultas'. A tarefa maior desta obra, vista retrospectivamente pelo próprio, teria sido: 'interrogar o gesto enigmático [...] a partir do qual discursos verdadeiros se constituem com todo seu poder'.* (Foucault, 1988:13. *Dits et Écrits*, v.4)

Desse modo, a HF fica indiscutivelmente incluída em seu projeto filosófico mais geral de uma "história crítica do pensamento". Note-se que nessa época mais tardia e madura, Foucault, assumindo-se como crítico, parece substituir uma crítica da história da racionalidade pela história crítica do pensamento. Seja como for, pois trata-se de questão intrínseca a sua trajetória, a loucura tem um estatuto privilegiado. Outro da razão ou tática inaugural de uma história crítica do pensamento, a loucura é simultaneamente uma experiência e o limite de qualquer experiência, e talvez por isso mesmo possa ser qualificada de trágica.

A *História da Loucura* percorre o desenvolvimento dos saberes sobre a loucura na perspectiva de uma supressão, um hiato, um recalcamento, um progressivo silenciamento do que seria uma experiência originária da loucura. No Renascimento, mas sobretudo antes dele, teria sido possível o encontro com uma experiência trágica da loucura. A Nau dos Loucos torna-se a figura

---

[34] Pode-se ler, no último parágrafo de sua tese complementar para o doutoramento, dirigida por Jean Hyppolite: "A trajetória da questão: *Was ist der Mensch?* (O que é o Homem? de Kant) no campo da filosofia se consuma na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch*. (o super-homem, de Nietzsche)" (FOUCAULT, s/d:128).

privilegiada de uma loucura liberada e selvagem que marca o imaginário da Renascença. Trata-se de embarcação na qual os doidos, insanos, insensatos e dementados eram reunidos, para serem enviados à deriva rio abaixo, prisioneiros absolutos da passagem. Seu lugar era aquele da mais absoluta liberdade, ao mesmo tempo em que, confinados ao navio, permaneciam errando de cidade em cidade, impossibilitados de pertencer a alguma circunscrição. A criação artística – pintura e literatura – testemunha uma abundante tematização da loucura, enfeixada nessa prática curiosa de exclusão-inclusão que pertencia à vida cotidiana nos afluentes do Reno. A loucura é a nova figura do mal que sucede a lepra e as doenças venéreas. Foucault lembra que este tema quase trivial vem substituir a presença iconográfica da morte a partir de meados do século XV. No entanto, o que se encontra na literatura sobre a desrazão, naquela época, já é uma consciência crítica da loucura que substitui a tagarelice das imagens da obra de Bosch. Com a tradição humanista de Brant e Erasmo, a loucura adentra o universo crítico do discurso (Foucault, 1961:28). Ela aparece, assim, como horizonte e prescrição, como liberdade e possibilidade. Sua relação com a razão organiza-se a partir da linguagem, na qual progressivamente fermenta o problema da expressão e da possibilidade de obra. Note-se que a criação e a obra se destacam dessa experiência originária da desrazão, partindo dela, entretanto. A experiência insana e derrisória opera como um fundo, uma etapa prévia ao fenômeno e sua objetivação.

Uma experiência da loucura, qualificada de trágica, teria constituído a base sobre a qual o lento trabalho da linguagem opera – excluindo. Rumor silencioso de tudo que é dito e ao mesmo tempo estranha "prega da linguagem".[35] A tarefa arqueológica de Foucault consiste em buscar o fugaz testemunho de uma experiência arcaica e evasiva que escapa da expressão à medida que se encontra na própria gênese dos modos de expressão do Ocidente. Experiência enigmática que a linguagem, o discurso e a escrita apressam-se em conjurar de modo involuntário e indelével. Essa estranha experiência da loucura, segundo Foucault (1961:8): "[...] tinha estado ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da Renascença [...]". Na

[35] Note-se que Foucault fala em "essência da linguagem", expressão próxima de *Der Wesen der Sprache*, de Heidegger. O tema do silêncio, presente desde Ser e Tempo na meditação heiddegeriana, aparece nos textos finais sobre a linguagem e tem idêntica ressonância em Foucault: "A palavra fala como o recanto onde soa o Silêncio". (HEIDEGGER, 1976:34).

Idade Clássica o pensamento racional, seja no *homo psycologicus*, seja na prática literária, coloca-se em peculiar relação com a loucura. A experiência do classicismo faz da loucura uma forma relativa à razão. Buscar a insanidade como experiência maior significa reconhecer que na Renascença a loucura detinha uma "existência absoluta" (Foucault, 1978:32). "Maior" e "absoluto" não apenas caracterizam a experiência, mas igualmente descrevem a dimensão originária em questão. Na Idade Clássica a loucura só pode ser pensada com relação à razão: ela torna-se uma das formas da razão, sua "força viva e secreta", detentora da sua verdade. Exceto pelas obras de Shakespeare e Cervantes, a linguagem da loucura é, nos séculos XVI e XVII, reduzida ao silêncio. Ausência de linguagem e de obra perdurando até a Modernidade, quando a loucura, aprisionada pela psiquiatria (a experiência médica) e pela psicanálise (o sujeito e a linguagem),[36] eclode liricamente em obras como a de Hölderlin, Nietzsche e Artaud. A experiência da loucura parece ser sumariamente silenciada pela experiência literária. Desenha-se, doravante, um efeito paradoxal, pois a literatura prolonga a fala, porém faz calar a condição e matriz da linguagem literária – a loucura. Instaura-se, então, uma disjunção exclusiva de loucura e obra, fértil hipótese foucaultiana, cuja repercussão na modernidade deveria ser examinada do ponto de vista da criação estética, assim como da saúde mental.

Na década de 60, durante a fase de proximidade do grupo da revista *Tel Quel*, Foucault elabora ensaios sobre literatura, participando do animado debate parisiense que é catalisado pelas discussões sobre a linguagem.[37] Essa vida intelectual, que pode parecer paralela à *démarche* investigativa de *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*, encontra-se verdadeiramente cifrada, mas, inequivocamente presente em tais obras. Os ensaios – reunidos em *Dits et Écrits*, cuja publicação data de 1994 – lançam diferente 'luz' sobre os livros, referendando o privilégio que literatura, linguagem, obra e criação sempre reivindicaram em surdina. A literatura, e sobretudo a questão da linguagem, não são uma sombra, o lado obscuro do

---

[36] Jacques Derrida, em ensaio intitulado 'Fazer justiça a Freud', pergunta-se sobre a história da *História da Loucura* (o livro) na época da psicanálise, deixando reticente a resposta acerca da relação de Foucault com a psicanálise (Derrida, 1994:59-60).

[37] Teóricos da lingüística, semiologia e semiótica egressos do Círculo de Praga reúnem-se aos vários matizes do estruturalismo, crítica literária, *nouveau roman*, filósofos escritores (de Sartre a Klossowski, passando por Blanchot e Bataille), além do heideggerianismo pós-Kehre, marcado pelo 'ser da linguagem'.

pensamento de Foucault. Talvez bem ao contrário, constituem o impulso maior que permite à *démarche* arqueológica expandir-se para além, em ruptura com a epistemologia, a história das ciências e o estruturalismo.

A obra de Foucault suscita, portanto, discussão sobre a criação estética em sua relação com a desrazão, sendo a obscura noção de uma 'experiência trágica da loucura' nitidamente operante nessa relação. A tematização de uma experiência trágica está necessariamente ligada à sua reflexão sobre a linguagem e a prática literária. Tanto o conjunto de saberes psiquiátricos quanto a literatura encontram-se implicados nessa transformação da experiência da loucura. De acordo com a interpretação de Foucault, um campo de saberes racionais sobre a loucura, como doença mental, é modo de articulação de um emudecimento crucial da experiência da loucura, cuja contrapartida remete-nos ao problema da obra e da criação. Noções como linguagem, discurso, fala, autor e obra presentificam-se em ensaios contemporâneos desse período de sua produção teórica, sendo fundamentais à compreensão do que ele denomina "experiência".

A criação está no cerne de uma concepção da experiência que não deve ser entendida como mera passividade, receptividade absoluta face ao que é sensível, na qual se situariam o objeto e o fenômeno. A sensibilidade também pode ser concebida como atividade. A mera receptividade pode ser superada à medida que Nietzsche e a fenomenologia husserliana encontram-se reunidos para fornecer armamentos e munição. Pensemos, por exemplo, no fundo trágico da criação que força e dobra o campo semântico do trágico e da experiência, sugerindo uma convergência infinitesimal de ambos. Pensemos, também, na gênese subjetiva, na origem da obra de arte etc.

Experiência, de quê?

Ao abordar a 'experiência trágica da loucura', noção sub-reptícia, mas onipresente na obra inicial de Foucault, deve-se reconhecer que existem diversas matrizes de interpretação implícitas no conceito de experiência. Devemos nos perguntar se há, efetivamente, um conceito de 'experiência' e qual sua significação na obra arqueológica de Foucault. Caso afirmativo, deve-se notar sua circunscrição estritamente arqueológica, o que deixa reticente uma resposta sobre sua possível metamorfose ou vacância subseqüente – ainda que seja tentador encontrar no lugar da 'experiência' outras formações conceituais como: a materialidade do discurso, o dispositivo, a prática discursiva – do período genealógico.

Um aspecto semântico é bastante nítido – observe-se que Foucault geralmente fala em uma 'experiência da loucura', ordenando seu quase-conceito com uma adjetivação que o qualifica imediatamente: experiência de... Trata-se, efetivamente, da experiência de alguma coisa. Se é legítimo falarmos em 'experiência de eternidade', na filosofia de Spinoza, pode-se dizer que com base em Kant, que nos apresenta o conceito moderno de experiência, ela aparecerá soberana e, acima de tudo, solitária. Desde então o conceito de experiência é solidário com com o experimento dos cientistas, que, aliás, é um dos sentidos contemporâneos do termo experiência. Seria necessário interrogar o uso filosófico do termo experiência partindo-se de Kant e do kantismo, para situarmos sua importância na modernidade. Em Kant, na KRV, a distinção entre uso imanente e uso transcendente do entendimento passa a referendar a importância dos objetos da experiência possível.[38]

A experiência, em sentido espinozista, é experiência de alguma coisa; o verbo experimentar exige um predicado, enquanto o conceito de experiência kantiano dispensa predicação. A *Erfarhung* não é experiência de nada, pois significa a possibilidade de experiência de todas as coisas sensíveis. Ela é a explicitação da possibilidade do sensível aparecer como sensível. A famosa 'experiência possível', de que nos fala Kant, não está mais centrada nisto ou naquilo, mas indica simplesmente solidariedade do possível com o existente – o sujeito é capaz de experiência, que se dá como fenômeno, com base no qual podemos falar em objetos para o conhecimento.

Ferdinand Alquié, mestre da geração de Foucault e criador do método genético em história da filosofia, distinguindo o racionalismo científico do racionalismo filosófico, fala de uma experiência racional que estaria no âmago de todo questionamento filosófico. Para ele, a filosofia parte da experiência da razão e somente por meio dessa experiência seria possível pensar filosoficamente situando o conhecimento dentro do projeto teórico. Note-se que o termo experiência tem valor destacado em sua reflexão, integrando

[38] KANT (1983:B 219) define a experiência como: "um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina objetos por meio de percepções. Portanto, é uma síntese das percepções que não está por sua vez contida na percepção, mas contém em uma consciência a unidade sintética do múltiplo das percepções, unidade que perfaz o essencial de um conhecimento dos objetos dos sentidos, ou seja, a experiência". Tendo-se por base a constituição do sólido campo conceitual da experiência, observamos no kantismo, ora uma hipertrofia da *Erfahrung*, como em Solomon Maïmon, ora sua contração discreta, como em Schelling ou Fichte.

ética e conhecimento, na intenção de superar o problema da objetividade técnico-científica. De certo modo, pode-se dizer que algumas das teses de HF se insurgem contra o cânone proposto por Alquié, no sentido de uma contraposição de um solo marcado pela experiência da razão (em que Alquié não dispensa a inclusão de Heidegger e Husserl) e uma experiência mais arcaica da loucura, que é desvelada como proveniência da experiência racional.

Um inventário do solo teórico que serve de trampolim ao jovem arqueólogo não deve subestimar a influência da fenomenologia de Edmund Husserl, de Martin Heidegger, assim como do projeto epistemológico francês de uma história das ciências (especialmente Georges Canguilhem, orientador da tese que deu origem à HF, embora de modo oblíquo). De maneira singular, Gaston Bachelard, Jean Cavaillès e Canguilhem, compreendendo a tarefa de uma epistemologia como história da ciência, lançam-se em uma história conceitual que busca situar o devir das ciências em correlação problemática e descontínua com a referida experiência da racionalidade. Com esses historiadores do conceito, em sua opção pela fenomenologia em detrimento do Círculo de Viena, encontram-se tematizados menos o progresso gnoseológico e bem mais a plasticidade da racionalidade em sua polimorfia. Essa investigação histórica acerca da experiência da racionalidade interessa-se e dialoga com a racionalidade da experimentação na ciência moderna, com suas vicissitudes técnicas, seus acidentes, seus acasos, contingências e acontecimentos. Provavelmente essas grandes referências da cena intelectual francesa, de enorme prestígio no período de gestação de HF, encontram-se implícitas no uso foucaultiano da noção de experiência, inexistindo, entretanto, quaisquer evidências textuais além dos dados biográficos.

Para Canguilhem (1978), do ponto de vista de uma história das ciências da vida, é de extrema relevância considerar "a experiência da doença". Pode-se dizer que em *Normal e Patológico*, obra inicial e decisiva, a experiência da doença é um fundamento considerado em sua legitimidade, assim como Foucault toma a experiência da loucura como legítima. A 'visada histórica' que perscruta o objeto de estudo, doença em um e loucura noutro, descobre o sujeito de uma experiência fundamental. Sujeito este geralmente sufocado pelo cientista, não reconhecido pelo homem do saber que ocupa sem-cerimônia o lugar do sujeito do conhecimento, reduzindo a experiência de doença a um mero objeto. Avançando no paralelo entre as duas reflexões, pode-se notar que a experiência trágica da loucura situa-se antes mesmo de qualquer partilha racional, assim como a percepção-experiência da doença

como mal situa-se antes da anatomia patológica, ou seja, antes do olhar médico da medicina clínica. Se o conhecimento encontra historicamente seu objeto, se a verdade tem uma história, isto significa que as condições arqueológicas para a gênese dos saberes podem ser concebidas tendo-se por base um '*a priori*' histórico, determinante para uma dada *epistéme* com base em certos regimes de visibilidade e percepção. O advento histórico do conhecimento se superpõe e impõe a regimes de percepção e sensibilidade da doença e da loucura. Talvez N+P seja a obra que mais diretamente esclarece o 'quase-conceito' foucaultiano de experiência trágica da loucura. Para Canguilhem, no momento em que o sofrimento e o mal recebem resposta do conhecimento racional ocorre uma curiosa replicação: à experiência da doença, que os enfermos partilham com os médicos na medida em que ambos são viventes, soma-se a doença como campo de experimentação, ou seja, como experiência objetivada.

Canguilhem (1978:216) nos surpreende com sua formulação: o anormal é logicamente posterior, mas historicamente anterior. Sua anterioridade histórica provém da doença como fundamento original. A experiência médica no sentido do campo da experimentação, da medicina experimental de Claude Bernard, é tardia e secundária, estando ligada às mutações que o Princípio de Broussais engendra na concepção de doença – a ontologia do mal e a nosografia descritiva da medicina classificatória são conjuradas pelo advento de uma concepção que admite uma homogeneidade, ou, por vezes, continuidade de saúde e doença (do normal e do patológico). Agora o tempo da doença e seu espaço reencontram-se no corpo, desenhando uma estética que obedece regimes específicos de visibilidade e que será progressivamente reorganizada em semiologia propedêutica médica. Para Canguilhem, a doença, o patológico e sua possibilidade de conhecimento constituem um motivo fundador do conhecimento positivo, simultaneamente fisiológico e patológico, conforme articulam-se no princípio de homogeneidade do normal e do patológico tal como foi enunciado por Augusto Comte, atribuído à Broussais e freqüentado por Claude Bernard (Canguilhem, 1978:52-53).

Tomando-se por base a medicina clínica, a lesão visível constitui o fundamento das doenças. Do mesmo modo a psiquiatria se desenvolverá no campo em que a loucura sempre tinha se situado como experiência fundamental. A doença mental será uma tardia tradução dessa experiência, um dos testemunhos de sua captura pela racionalidade. Conjurar as doenças

tornou necessário conhecê-las. Conhecer as doenças pressupôs que o espaço e o tempo do corpo pudessem articular, comunicar e reunir doença e saúde em uma unidade epistemológica superior, enquanto objetos do conhecimento. Essa unidade é solidária e coetânea da lesão anatomopatológica. Porém, o silêncio abissal e arcaico da loucura jamais clamou por sua conjuração ou comemoração, por seu conhecimento ou esquecimento. Foi a própria razão que atraiu e imantou a loucura, engendrando um estranho par. Afinal: quem dorme?, quem sonha engendrando os monstros? Assim, a experiência da loucura parece ter sido, segundo Foucault, sumariamente silenciada pelo saber médico que a inscrevia como outro da razão, mas também pela experiência literária, na qual ele percebe um conflito entre uma experiência lírica e uma experiência trágica da loucura.

Não se pode falar em experiência do *diabetes mellitus*, ou do bócio tireotóxico, previamente à sua constituição-compreensão como doença, por meio da anatomia patológica e da fisiologia. Mas, se pode falar de uma experiência arcaica da loucura antes que os saberes racionais ousassem pretender conhecê-la. Os saberes e práticas realizaram partilha incontornável, por intermédio da linguagem e da escrita: tal movimento, característico do Ocidente, colocou a loucura para fora, voltada para o exterior, sem que entretanto rompesse totalmente com o domínio da linguagem. Essa dissimetria de doença e loucura traz, portanto, novamente à cena, a questão do fundamento. A doença mental é um modo de apreensão da desrazão, mas a dimensão trágica da loucura é uma experiência limite da vida e do pensamento.

Experiência, de quem?

Com a fenomenologia husserliana ocorre um novo sacolejo no campo conceitual da experiência: o sujeito e o objeto da experiência passam a ser investigados a partir da origem da consciência. O problema da gênese da consciência em sua relação com o objeto torna-se um questionamento da experiência. Para o movimento fenomenológico importa conceber o problema da experiência distintamente da fenomenologia hegeliana, pois não se trata de descrever os desenvolvimentos das experiências da consciência, mas ao contrário, de partir de uma experiência fundamental entendida como intencionalidade, que consiste na ordenação da consciência voltada para a alteridade. O Outro aparece como fundamento para sujeito e objeto. De Waelhens (1958:23) assim define a experiência: "A experiência é devir da consciência dentro das coisas e igualmente é vinda das coisas a si mesmas na consciência e para a

consciência". Na acepção fenomenológica maior de compreender a experiência como "reencontro e coexistência": dos homens, das coisas, desse mesmo reencontro e dessa exata coexistência arrastando em uma transformação e em um devir, a si mesmos, junto com os homens e as coisas. A dicotomia sujeito-objeto ou consciência-mundo é suspensa para revelar uma dimensão originária da experiência na qual coisas e mundo, sujeito e consciência formam uma 'rua de mão dupla'. Ambos são constituídos por um duplo movimento de engendramento. Desse modo, com a fenomenologia, a experiência pode voltar a ser experiência de algo, mas de modo muito especial. Note-se, inclusive, que o problema da decalagem, do desnível entre percepção e consciência é resolvido por meio da idéia de uma experiência arcaica, originária e fundamental, um certo modo do *cogito* pré-reflexivo que é constitutivo do mundo. Dessa forma, associa-se a experiência como condição de possibilidade à uma abertura original para o Outro, que se constitui, em última análise, como experiência da possibilidade de experiência.

Ainda a fenomenologia, assim como o último Heiddegger, nos instruem sobre uma questão conexa. Na herança kantiana, falar em experiência jamais implica dizer: de quê? Mas, necessariamente, supõe que se pergunte: quem? A experiência reporta-se ao sujeito transcendental, ao sujeito do conhecimento em seu processo de constituição. A experiência possível remete à unidade do sujeito. A experiência científica, experimento, sugere o compartilhamento do fazer dos cientistas com uma conclusão, uma inferência que pertenceria à humanidade. O particular e o universal constituem os dois extremos dessa noção. Mas na pergunta sobre o conhecimento da loucura emerge outra questão – Mas, afinal, qual sujeito, que *cogito*, experimenta a loucura? Seria apressado responder que são os loucos (Foucault nos lembra que não pretendia inventar um novo *cogito*...), assim como soaria escandaloso e paradoxal afirmar que seriam os não-loucos. O proto-sujeito dessa experiência trágica da loucura é uma época, uma mentalidade, uma sociedade ou cultura, mesmo um momento prévio à constituição do Homem no Ocidente. Assim, igualmente, esse sujeito, essa consciência da loucura pode ser identificado como um indivíduo concreto que pintou um quadro, escreveu um livro, errou dentro da Nau dos Loucos ou a viu partir. Há, sem dúvida, uma disjunção de sensibilidade e experiência, mas essa divisão não está situada no sujeito, está aquém dele. Esta vem a ser uma das grandes dificuldades da noção de experiência em HF, pois trata-se de uma descrição da aventura da desrazão com base em seu ser trágico, excessivo, caótico e

pré-individual. A experiência trágica é coletiva, mas também individual, e sobretudo singular – no sentido de constituir-se de modo pré-subjetivo. A experiência trágica da loucura não possui arrimo, foco ou subjetividade senão como o negativo dos saberes. Ela é prévia aos regimes de identidade permitidos pela lógica e pela *ratio*. Sendo originária, a experiência situa-se antes de sujeito e objeto, indo ao seu encontro. Mas, paradoxalmente, sua dimensão trágica pretende subtraí-la disso e positivá-la, resgatando uma unidade em sua dispersão essencial.

Seria possível indicar algumas passagens em HF na qual a experiência trágica da loucura arvora-se em fundamento de qualquer experiência da loucura. Seu caráter arcaico é situado no Renascimento, por oposição à Idade Clássica, mas seus direitos de primazia emanam da tragédia grega, que a faz recuar brutalmente até uma Grécia importada das planícies da Anatólia. Como já foi dito, essa articulação fundamental de loucura e racionalidade está no cerne do advento de um conjunto de saberes e conhecimentos racionais sobre o dito irracional, permitido pelo projeto clássico de uma *mathesis universalis* que supõe a ordem e a ordenação do mundo antes da matematização dos fenômenos (Lebrun, 1988:35-37). É como se reaparecesse uma questão fundamental que já havia sido colocada pela Grécia Antiga: a medida, a marca, o limite, a justiça e a razão constituem e são simultaneamente constituídos por uma relação com a desmesura, o excesso, a *hybris* e o impensado. Trata-se de uma estranha topologia que faz apelo ao de-fora, verdadeira dobra em que ambos se pertencem mutuamente (*zusammengehoerigkeit)*[39] por meio de uma peculiar relação de exclusão; essa estranha articulação pode ser percebida desde a formulação de *Doença Mental e Psicologia*: "Nunca a psicologia [a psiquiatria, a psicanálise] poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é a loucura que detém a verdade da psicologia" (Foucault, 1959:85).

A desrazão motiva e recebe um saber racional sobre si, entretanto, a relação da razão com essa mesma loucura é condição para que um saber racional se desenvolva. O que nos faz questão é que o campo dos saberes e dos enunciados possíveis sobre a loucura implica torná-la objeto da psiquiatria, em conhecer a loucura e se possível tratá-la; porém, o que torna

---

[39] O tema do de-fora, Dehors, aparece em Blanchot, Bataille e Lévinas, espraiando-se até a obra foucaultiana desse período. Ver BLANCHOT (1987).

a história da loucura tão diferente de uma história da psiquiatria vem a ser esse fundo abissal em que a razão precisa se apoiar na desrazão, fazendo com que a loucura seja detentora de uma verdade muda acerca da psicologia e da psiquiatria. Mas seria efetivamente desprovida de discurso essa verdade retida, envolvida na trama da racionalidade? Aqui se coloca a difícil questão da 'experiência' em suas escaramuças intrínsecas com a questão da expressão e da linguagem. Antes de redigir HF, Foucault já afirmava: "Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global – da loucura liberada e desalienada, restituí-la de certo modo à sua linguagem de origem" (Foucault, 1959:87).

A loucura, como experiência fundamental, encontra-se associada a uma linguagem de origem. Esta linguagem detém a verdade sobre a razão, entretanto ela nada diz, pois não fala. Sua secreta eloqüência depende de sua captura. Parece-nos que essa linguagem de origem aparece como experiência trágica da loucura logo a seguir. Ela é, simultaneamente, o fundo no qual todas as experiências que alimentam os enunciados sobre a loucura na Idade Clássica se constituem, e também, paradoxalmente, *ur-sprache*, língua originária, domínio do fundamento no qual expressão e experiência ainda se fundem e co-pertencem. Aliás, isso permite conjecturar que em HF o prefixo 'des', de 'desrazão', não implica nenhuma negação ou contradição, pois a loucura não deve ser concebida como algo secundário à razão. No entanto, a experiência originária não é uma tábula-rasa ou uma pseudo-origem. Nem tampouco um axioma. Consiste em uma problematização histórico-genealógica do sujeito racional e, simultaneamente, da gênese do irracional como objeto do conhecimento. Como já foi dito, esta *arché* é fenomenológica, tratando-se de uma tríplice origem, sempre situada em recuo, em que os termos 'experiência-trágica-da-loucura' tendem à equivalência como se fossem vasos comunicantes.

Essa linguagem, que originalmente se confundia com a experiência da insensatez, se dá sob formas diversas. Ela organiza-se entre o 'verbo e a imagem'. Essa duplicidade – plástica ou literária –, entretanto, de 'extrema coerência' e articulação, constitui verdadeiramente uma sutil fissura que o arqueólogo do saber desvenda e que era imperceptível, na Renascença: entre o verbo e a imagem surgem duas diferentes direções. Segundo Foucault, "a pintura mergulha numa experiência que se afastará cada vez mais da linguagem". Como afirma:

> *Figura e palavra ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral (com Bosch e Brueghel); mas logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha ainda apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória na experiência ocidental da loucura.* (Foucault, 1961:17-18)

Sua tematização da dimensão de experiência que pertence ao campo da imagem e do olhar toma, provavelmente, a fenomenologia de Merleau-Ponty (1994) como ponto de referência. A problemática dos regimes de visibilidade operantes em NC e a noção de experiência da loucura em HF representam as principais vertentes dessa apropriação que, entretanto, parece avançar para uma superação da problemática fenomenológica.[40]

É necessário ressaltar que a compreensão dos sentidos de 'experiência' na *História da Loucura*, indicada, até o momento, em sua relação com a linguagem ou a imagem, desdobra-se necessariamente em múltiplas direções. É preciso destacar a polissemia e os diferentes usos da palavra experiência, os mecanismos implicados na construção conceitual da experiência trágica da loucura e aqueles implicados na constituição da 'experiência médica moderna' – clínica e anatomoclínica –, tema do livro *O Nascimento da Clínica*, mas já insinuado na *História da Loucura*. A palavra experiência parece comportar diferentes sentidos na obra de Foucault, quando examinamos separadamente os textos do chamado período arqueológico. Importa considerar, aqui, o núcleo semântico do termo experiência, sem analisar variações ou oscilações que esses livros necessariamente exigiriam.

Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault trata da constituição da experiência médica como experiência clínica e anatomoclínica. A palavra experiência está fartamente presente no texto, em situações que comportam diferentes significados. Sua investigação privilegia claramente a linguagem, parecendo convergir para um conceito de experiência apoiado na teoria dos signos e sua relação com a visibilidade dos corpos. Em certo momento, a 'experiência clínica', que é uma experiência do olhar médico, é definida por Foucault como "lógica imanente das formas mórbidas, princípio de sua decifração e regra semântica de sua definição". Esse princípio de decifração estaria na gênese do "modo

[40] Esse movimento relega a questão da imagem ao mesmo papel que o trágico desempenhava na obra inicial de Nietzsche. Ponto de partida e também de chegada – solo prévio e antecipação do percurso – a fenomenologia da experiência em HF pode ser considerada superada, em virtude da questão da subjetivação, do mesmo modo como o trágico de *A Origem da Tragédia* foi superado na direção do dionisíaco.

autônomo, coerente e suficiente de ver", constituinte da experiência clínica. Destaca-se, aqui, então, a solidariedade da experiência médica com a imagem e a visibilidade, e sua pertença a uma linguagem cujo regime signalético sofre profunda mutação a partir do espaço da lesão que reorganiza os corpos e da finitude que é seu correlato. A morte e a anatomia patológica constituem a radical ruptura da experiência clínica com outras formas de experiência da medicina das essências e das espécies. Essa duplicidade, que está no coração da experiência clínica contemporânea, mostra um notável paralelo com a experiência trágica da loucura, pois, irredutível também, não por ser doença mas por ser trágica, será transcrita, traduzida e dublada em doença mental durante uma longa história de capturas e seqüestros das figuras da loucura em sua relação com a linguagem, a literatura e a filosofia. Outras formulações sobre a experiência encontram-se conceitualmente subsumidas a esta inclusive, mas não se pode esquecer que Foucault faz proliferar o termo experiência em NC, falando em "experiência médica", "experiência hospitalar", "experiência da doença", "formas de experiências" etc.

Em *História da Loucura*, no entanto, ao considerar o termo experiência no pensamento da experiência trágica da loucura, outras proposições tornam-se possíveis. As noções de experiência trágica e experiência lírica da loucura, ligadas fundamentalmente a uma experiência de linguagem, parecem lançar a palavra experiência em direção distinta da "experiência médica", de *O Nascimento da Clínica*, e da utilização desta com relação ao olhar médico dirigido ao louco. Há, portanto, neste momento da história da loucura – a modernidade –, uma antinomia que apresenta duplamente a experiência da loucura: a experiência poética ou o lirismo constitutivos da experiência original, presente nas obras literárias, e a experiência médica, responsável pela objetivação da loucura na doença mental. Em HF, encontramos esses dois rumos e duas experiências, cujo advento é decisivo:

> *Apesar de tantas interferências ainda visíveis, a divisão já está feita: entre as duas formas de experiência da loucura, a distância não mais deixará de aumentar. As figuras da visão cósmica e os movimentos da reflexão moral, o elemento trágico e o elemento crítico irão doravante separar-se cada vez mais, abrindo, na unidade profunda da loucura, um vazio que não mais será preenchido.* (Foucault, 1961:27)

Desse modo, a unidade maior a que pertencia a experiência trágica é irremediavelmente perdida. Entretanto, seu desaparecimento significa sua presença à sombra da criação e da obra. Foucault destaca o caráter irredutível da experiência trágica da loucura, sob outras formas de experiência:

> *Enfim, são estas descobertas extremas, e apenas elas, que nos permitem, atualmente, considerar que a experiência da loucura que se estende do século XVI até hoje deve sua figura particular, e a origem de seu sentido, a essa ausência, a essa noite e a tudo o que a ocupa. A bela retidão que conduz o pensamento racional à análise da loucura como doença mental deve ser reinterpretada numa dimensão vertical; e neste caso verifica-se que sob cada uma de suas formas ela oculta de uma maneira mais completa e também mais perigosa essa experiência trágica que tal retidão não conseguiu reduzir. No ponto extremo da opressão, essa explosão, a que assistimos desde Nietzsche, era necessária.* (Foucault, 1961:29)

Para Foucault, existe um fundo trágico com base no qual a razão toma impulso. Essa experiência trágica é irredutível e inassimilável pelas outras formas que a loucura assumiu, ou por outras experiências de que foi capaz. Esse abismo vem a ser exatamente quem dita as questões e ordena os interesses que a Idade Clássica tem pela loucura, ainda que submetido a esta bela retidão do pensamento racional.

O Trágico

Este foco no problema ontológico-epistemológico do conceito de experiência não pretende desconsiderar a dimensão filosófica do conceito de 'trágico' em suas ressonâncias nietzscheanas. A loucura, entretanto, deve ser entendida como trágica enquanto se trata de uma experiência. Acredita-se que a possibilidade de formulações desse tipo é dada por uma estrutura conceitual cujo eixo, em a *História da Loucura*, constitui-se por meio da filosofia trágica de Nietzsche e das reflexões sobre a literatura elaboradas por Foucault, tendo por base um referencial conceitual forjado por Blanchot e Bataille. Sua interpretação, portanto, é tributária desses autores. O sentido pleno da expressão 'experiência trágica da loucura' emerge de sua íntima relação com a experiência da criação, como se pode depreender das páginas finais de a *História da Loucura*:

> *Será difícil encontrar vestígios delas durante muito tempo; apenas algumas páginas de Sade e a obra de Goya são testemunhas de que esse desaparecimento não significa uma derrota total: obscuramente, essa experiência trágica subsiste nas noites do pensamento e dos sonhos, e aquilo que se teve no século XVI foi não uma destruição radical mas apenas uma ocultação. A experiência trágica e cósmica da loucura viu-se mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica.* (Foucault, 1978)

Sob a consciência crítica, a experiência trágica foi ocultada e desfigurada, restando a doença mental. Na loucura não há mais relação com a criação; entretanto, sua sombra é profícua, subsistindo o essencial nas noites do pensamento e dos sonhos. Desse modo, loucura e obra, razão e desrazão se excluem.

Deve-se reconhecer que Foucault afasta-se da noção de experiência trágica em obras posteriores. Suprimiu, nas edições subseqüentes, o prefácio da primeira edição e uma nota de rodapé[41] em que fazia menção a Zaratustra como a apoteose do reencontro de uma experiência trágica da loucura. Em ambas as passagens era Nietzsche e sua noção de trágico que estavam em evidência. Tal referência liga diretamente Nietzsche e seu campo teórico do trágico à "experiência trágica da loucura", mediante uma leitura excêntrica da obra nietzscheana. Seria interessante investigar se o 'trágico' dessa experiência trágica da loucura, tão inequivocamente rasurado e excluído das edições subseqüentes, não seria uma noção progressivamente recuperada e transformada em seu pensamento. De algum modo pode-se perceber a problemática nietzscheana da interpretação perspectivista sob o conceito foucaultiano de poder. Entretanto, o Nietzsche da metafísica de artista foi eliminado, assim como toda conotação da loucura como criatividade romântica ou ingênua.

Seria preciso tocar, ainda que ligeiramente, nas relações entre loucura e obra. De modo peremptório Foucault (1978:529) nos resume a transposição do que era experiência fundamental em uma sombra e um negativo: "A loucura não é mais o espaço de indecisão onde podia transparecer a verdade originária da obra, mas a decisão a partir da qual ela irrevogavelmente cessa, permanecendo acima da história, para sempre". A idéia da loucura como ausência de obra é apresentada por Foucault em dois momentos de maior destaque. No capítulo O Círculo Antropológico se encontra, por exemplo, o seguinte raciocínio: "A loucura de Artaud não se esgueira para os interstícios da obra; ela é exatamente a ausência de obra, a presença repetida dessa ausência, seu vazio central experimentado e medido em todas as suas dimensões, que não acabam mais" (Foucault, 1978:529). Reflexão que corrobora a explicação dessa decisão, que exclui obra e loucura. O segundo momento, em um texto publicado em 1964, sob o título A Loucura, Ausência de Obra, um ano depois da publicação da primeira edição de *O Nascimento da Clínica*. Nesse texto, de caráter sintético, ele apenas retoma de modo mais explícito todos os aspectos já percorridos.

---

[41] Eis a referida nota suprimida: "*C'est avec Zarathoustra que viendront se rejoindre enfin, dans la même ivresse du Midi, un déchirement tragique du mondeque à chaque instant arrache sa verité à son apparence, et la promesse lyrique que toute fin en l'homme est recommmecement. Le scintillement de Midi promete à l'homme tragique le retour lyrique du monde. Les deux expériences se croisent dans une langage poétique où se rencontrent les deux expressions fondamentales de la folie*" (FOUCAULT, 1978:620).

Essa proposição do pensamento de Foucault parece um tanto quanto enigmática. Ainda que considerando o caráter filosófico – e não empírico – do desenvolvimento de Foucault em *História da Loucura*, é grande a tentação de tentarmos transpor alguns de seus desenvolvimentos para a dimensão clínica da psiquiatria. Ao se fazer isso, entretanto, tornam-se inevitáveis algumas questões: Como considerarmos a 'obra' do louco asilar? Seria a equação 'loucura=ausência de obra' um operador facilmente transponível do campo teórico que a fundamenta para o campo de práticas referentes à loucura na atualidade? Esse aspecto pouco explorado do pensamento de Foucault traz esclarecimentos acerca do problema contemporâneo da criação estética, assim como do estatuto limítrofe das bizarras produções de nossos loucos asilados durante o século XX. Pensamos que cabe, entretanto, recuperar e desenvolver tal idéia, considerando as possibilidades que poderão, por essa via, ser acrescentadas à problematização da loucura e das práticas que a circundam.

O silêncio de nossos loucos, dos internos psicóticos, revela-se por vezes pleno de vozes, frases, exortações, perspectivas fragmentárias, gestos estereotipados. Sua produção ou criação tende a ser confundida com seu silêncio, pois no limite sua produção é a própria experiência de existência no asilo.

É necessário pensar a experiência da loucura hoje, em sua relação com o que resta das práticas discursivas e violentas de exclusão social dos loucos. Essa experiência poderia ser comparada com a dimensão silente e supralunar da vida de hospício, encarcerada entre murmúrios e a produção incessante de signos ilegíveis e rasurados. Falamos agora, portanto, do louco vivo em seu alcance quase tribal, etnográfico. Partimos disso para tentar pensar a produção asilar, não mais entendida como produção de objetos ou serviços que possam se inscrever no circuito das trocas, da reciprocidade e do mercado. Parece-nos possível encontrar na singularidade extrema e trágica, nas condições-limite da vida asilar, um conjunto pouco evidente, mas profundamente consistente, de práticas de loucos, no qual a existência cotidiana de cada um desses pacientes não pára de se misturar com radicais e incessantes transformações simbólicas produzidas insidiosamente no seu entorno.

Talvez a vida asilar seja uma forma de existência singularíssima e plena de ensinamentos para aqueles que tentam pensar o mental. Esses sobreviventes de um estranho holocausto contemporâneo, habitantes de colônias de alienados, asilos, manicômios e casas de saúde para doentes

mentais constituem um testemunho vivo, quiçá o último, de um estranho embate com a desrazão. Epifenômenos de uma psiquiatria descabida e ultrapassada, de uma política de saúde equivocada, parecem limitar-se a constituir um ônus para o Estado e um desafio para a reforma psiquiátrica em curso. Improdutivos, ensimesmados, embotados e autísticos, sua experiência de vida asilar traz para a cena a mesma disjunção de obra e loucura, porém de outro modo. Note-se que são ocupantes de um espaço, visitantes de fronteiras e limites invisíveis. Trata-se de um exército de experimentadores solitários, pesquisando condições muito adversas para o pensamento racional e muito hostis para a vida cotidiana do homem comum. De algum modo, deve-se tentar pensá-los como criadores de um modo de existir bizarro, porém insistente e determinado, que implica pesquisas e experimentos corporais, habitacionais, alimentares, de indumentária, de sexo, de atitude, enfim, de todos os meandros que a monotonia de uma instituição total impõe a eles.

Este texto não pretende apresentar ou delinear os fundamentos da questão da criação estética em sua relação com a desrazão, pois contenta-se apenas em indicar que a questão existe e é pertinente. A noção de uma 'experiência trágica da loucura' é operante nesse nexo, podendo inclusive ser fecunda. Realizou-se, então, um percurso que partiu do problema da experiência, em acepção foucautiana, para tentar chegar a contribuir na investigação do difícil problema das relações entre loucura e atividade estética.

Arthur Bispo do Rosário e todos os loucos que transformam ininterruptamente a superfície de um sistema fechado, nos convidam a refletir sobre um tríplice vazio do qual jamais conseguiremos escapar: a loucura como ausência de obra; a obra como algo que é capaz de se organizar em torno de um vazio fundamental; e nós mesmos, loucos ou não, criadores ou não, mas sempre suspeitando que também nos reconhecemos por ser uma organização solene de um vazio nem tão solene assim.

Referências Bibliográficas

ALQUIÉ, F. *Significação da Filosofia*. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca, 1973.

BARTHES, R. *Ouvres Completes*, tomo 1. Paris: Seuil, 1993.

BLANCHOT, M. *O Espaço Literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense- Universitária, 1978.

CASTEL, R. Les aventures de la pratique. *Le Débat*, 41:41-51, 1984.

DERRIDA, J. Fazer justiça a Freud. A história da loucura na era da psicanálise. In: ROUDINESCO, E. *Foucault. Leituras da História da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FOUCAULT, M. *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1958].

FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978 [1961].

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits. 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Introduction a l'Anthropologie de Kant*. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. Paris, Sorbonne, s. d.

HEIDEGGER, M. *Acheminement vers la Parole*. Paris: Gallimard, 1976.

KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LEBRUN, G. *Note sur la Phenoménologie dans Les Mots et les Choses*. Note sur la Phenoménologie dans Les Mots et les Choses. Paris: Seuil, 1988.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WAELHENS, A. D. *Existence et Signification*. Louvain: Neuwelaerts, 1958.

5

Criação e Psicose:

REFAZENDO A METAPSICOLOGIA DAS PSICOSES

André Martins

Gostaríamos, neste texto, de apresentar algumas questões e interpretações que podem contribuir para uma maior compreensão da psicose e, com isso, levar a uma reflexão sobre nossa sociedade e sobre a neurose em geral.

Compreende-se que a neurose e a psicose têm uma origem comum, e que esta origem está associada ao superego[42] como instância psíquica que, em nós, incorpora as pressões e exigências sociais – como diz Freud, seja pela introjeção do superego dos pais, seja pela introjeção diretamente das pressões sociais. O que se quer dizer com isso? Que o indivíduo neurotiza quando, e somente quando, deixa de lado (tenha ou não consciência disso) suas realizações pessoais e íntimas para almejar as realizações que a sociedade, por intermédio dos pais, ou da mídia, ou do grupo, apresenta como 'desejáveis'. Mas o que se quer dizer com 'realizações pessoais'? Qual a diferença destas e daquelas que se realizam por meio do que a sociedade ou a família consideram como símbolo de uma vida bem-sucedida, como um ideal para o ego individual?

Freud apresenta em sua segunda tópica, como se sabe, o aparato psíquico como sendo constituído de três instâncias: ego, id e superego.[43] "O ego é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do sistema perceptual".[44] O id seria, sobretudo,

---

[42] Cf. Martins (1999b).

[43] Ou, numa melhor tradução: eu, isso e supereu.

[44] Freud (1988d:38).

inconsciente e pulsional: "o ego (...) esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade"[45] Ou ainda: "O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões". O superego, por sua vez, corresponde à instância responsável pela "censura moral"[46] inconsciente, introjetada com base no superego dos pais e ancestrais[47] e, posteriormente, a partir da sociedade e daqueles que exercem autoridade sobre o indivíduo.

Assim, segundo Freud, o ego "deve serviços a três senhores e, conseqüentemente, é ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do id e a severidade do superego".[48] O papel do ego será o de controlar as pulsões desorganizadoras provindas do id, transformando os ideais próprios do id, considerados como ideais de prazer e satisfação irrestrita, em ideais da cultura, chamados ideais de ego – em contraposição ao eu ideal, que apenas realizaria as pulsões oriundas do id. Nas palavras do próprio Freud (1988a:68): "o ego evolui da percepção para o controle das pulsões, da obediência a elas para a inibição delas. Nesta realização, grande parte é tomada pelo ideal de ego, que, em verdade, constitui parcialmente uma formação reativa contra os processos pulsionais do id."

Ainda segundo Freud, tanto neurose quanto psicose são reações a uma frustração, a uma não-realização de desejos onipotentes da infância. A diferença entre uma e outra dependeria "de o ego permanecer fiel à sua dependência do mundo externo e tentar silenciar o id", no caso da neurose; "ou ele se deixar derrotar pelo id e, portanto, ser arrancado da realidade", no caso da psicose.[49] Pois, na neurose, "o ego entrou em conflito com o id, a serviço do superego e da realidade",[50] enquanto, na psicose, o id venceria o ego e o superego, entrando em conflito com o mundo externo.[51] Ou seja, para Freud, o ego deve dominar o id, com a ajuda do ideal de ego – isto é, dos ideais introjetados psiquicamente como um superego –, embora silenciar o id possa gerar uma neurose. Pior seria se o id vencesse a disputa, pois isso

---

[45] Idem.

[46] Ibid., p.49.

[47] Ibid., p.51.

[48] Ibid., p.68.

[49] Ibid., p.169.

[50] Freud (1988b:168).

[51] Ibid., p.170.

arrancaria o ego da realidade, enlouquecendo-o. É nesse sentido que Freud afirma que "para o ego, viver significa o mesmo que ser amado pelo superego".[52]

A idéia de Lacan não difere, em alguns aspectos fundamentais, dessa de Freud. Enquanto para este a psicose deriva de um não-investimento nos ideais de ego, superegóicos, para Lacan a psicose se relaciona à não-inserção do infante no registro do simbólico.

Freud apresenta a psicose como uma vitória do id sobre o ego e sobre o superego, e Lacan, analogamente, a apresenta como resultado da 'forclusão' do Nome-do-Pai, como buraco aberto no simbólico correspondendo a uma ausência da significação fálica que garantiria ao indivíduo sua inserção no simbólico, no mundo normal, de uma maneira devidamente vetorizada e limitada: a linguagem passa a falar sozinha, de modo alucinatório – é o real quem fala.

Tanto para Freud como para Lacan, a psicose se caracteriza pela ausência do controle propriamente humano, racional, cultural, que seriam dados pela castração, por sobre a natureza última e primeira do indivíduo, que assim se expressaria de modo desordenado.

Em Freud, o id expressaria, na psicose, suas pulsões e moções narcisicamente, isto é, a pulsão primeva destrutiva, pulsão de morte, assim como a pulsão sexual, regidos somente pelo princípio de prazer e não pelo princípio de realidade. O ego, que teria o papel de regular e ordenar o id, com a ajuda repressora do superego, teria sido derrotado pelo id; seria um ego fraco, pois o indivíduo não teria aceitado verdadeiramente a castração. Teria desejado permanecer com seus desejos onipotentes infantis, visando a uma satisfação sem limites, buscando o mórbido prazer – isto é, o prazer, nos termos freudianos – da ausência de excitação e exigência de trabalho por meio da autodestruição, da projeção desta como destruição, e da descarga da pulsão sexual. Teria desejado permanecer em união com a mãe, negando ao pai a castração desse desejo incestuoso, não aceitando assim a inserção social, não trocando o eu ideal (idealização majestosa do bebê introjetada neste pela idealização dos pais sobre ele) pelo ideal de eu (idealização dos ideais da cultura como desejáveis, como fontes secundárias de satisfação). Quis permanecer 'sua majestade o bebê', não abrindo mão de suas satisfações

[52] Ibid., p.70.

primárias; não quis sublimar suas pulsões em objetivos da cultura, da sociedade, do amor contratual e do trabalho reconhecido socialmente. Permaneceu na paixão, no *pathos*, no corporal, sem elevar-se ao espiritual.

Em outras palavras, prevaleceu o que é primevo; o animal homem não foi domado pelo ser racional, não aceitou ser frustrado em seus desejos impossíveis de satisfação, abandonando assim a realidade; realidade esta que lhe daria esquadro, inclusive para o seu prazer, distanciando este da autodestruição e da destruição, do fechamento narcísico. O sofrimento psicótico seria dado, portanto, pela recusa do indivíduo a aceitar o mal-estar cultural, tendo inconscientemente optado pela pulsão pura, pura pulsão de morte, que o destrói.

Em Lacan, ocorre o mesmo, sob outra leitura. O real, um vazio, precisa ser organizado pelo simbólico social, instituído, normalizador, pela Lei, pelo falo, pelo Nome-do-Pai, caso contrário ficará à mercê de um imaginário desestruturado, desordenado, incompreensível, não-consensual, não-reconhecível, alucinatório. A castração insere o sujeito no simbólico, isto é, na linguagem, no significante. Sem a inserção no simbólico do bebê, este não é nada: "é o discurso que enxerta brutalmente sobre a inércia inicial do bebê as primeiras simbolizações da situação edipiana";[53] "o desenvolvimento (do ego) somente acontece na medida em que o sujeito se integra no sistema simbólico".[54] Sem o enxerto da limitação edipiana, o imaginário não se estrutura simbolicamente, impedindo o desenvolvimento do ego, que seria o agente e o resultado da organização do imaginário simbolicamente, isto é, "em uma certa ordem"[55] admitida socialmente ("a virtude da palavra é um funcionamento coordenado a um sistema simbólico estabelecido previamente, típico e significativo").[56] Sem isso, o real fala diretamente, desordenadamente, derrotando o ego e a Lei.

O real, realidade primitiva, sobrepõe-se ao "mundo exterior – o que chamamos o mundo real, e que não é nada mais que um mundo humanizado, simbolizado, feito da transcendência introduzida pelo símbolo na realidade primitiva".[57]

---

[53] LACAN (1975:100).

[54] Ibid., p.101.

[55] Ibid., p.102.

[56] Ibid., p.103.

[57] Ibid., p.102.

Tanto em Freud quanto em Lacan, há a idéia de que existe uma natureza originária do ser humano que é louca, desarrazoada, desmedida, e que a vida se torna viável devido a sua submissão à medida, à razão, ao senso comum, ao bom senso, à ordem consensual, que enquadra, limita, castra, barra, submete. Sem polícia, o id/real destrói; é preciso que ele aceite de bom grado a instância simbólica, a sublimação, ou a Lei se abaterá sobre ele através do superego, definido como "a instância judiciária de nosso psiquismo".[58] Ou a submissão fálica ou o castigo. Afinal, a única alternativa possível, nessa visão, seria muito pior: a psicose, sofrimento maior de um psiquismo que não conseguiu entender e aceitar que a vida é feita de frustrações para se tornar socialmente viável, e que desejar apenas satisfação levará à inviabilidade social e, por conseguinte, à inviabilidade do próprio indivíduo, esse 'ser social'.

Ambos opõem sociedade e indivíduo; ou melhor, opõem 'indivíduo' – enquanto satisfeito socialmente (sublimatoriamente, satisfação secundária) ao aceitar as regras que lhe causam frustração e neurose – e 'indivíduo' – enquanto satisfeito narcisicamente (pulsionalmente, satisfação primária) ao desejar-se onipotente, 'sua majestade'. Ou ainda: opõem indivíduo social e indivíduo natural. Opõem cultura e natureza.

Nenhuma possibilidade além desta dicotomia natureza-cultura. A natureza é inevitável; a razão deve sobrevir para humanizá-la; mas se somente houver razão, haverá recalque e neurose; é preciso então que a razão leve em conta as paixões, não negando-as ou denegando a natureza bestial do homem, mas corrigindo-a, elevando-a, sublimando-a – transformando o que é sólido em vapor, o que é matéria e corpo em idéia (cultura). O que é imoral ou amoral, em moral. O que é destruição em conservação. O que é barbárie em civilização. Ideário Romântico, que se distingue do ideário cartesiano apenas por incluir um terceiro estágio na dialética da dicotomia natureza-cultura: uma cultura que permita a sublimação das pulsões, nocivas socialmente, que transforme os ideais de ego em ideais da cultura, ou que permite as perversões, como válvula de escape da civilização, como todo ato transgressor ainda tem a Lei como referencial e origem, não sendo, assim, nocivo ao sistema como o será o ato que não reconheça a Lei, como o ato psicótico. O preço desse ato não-perverso, insubmisso, é pago pelo próprio sujeito, pelo sofrimento que ele próprio se lhe acarretou.

---

[58] FREUD (1988e).

A idéia é: ceda, castre-se, neurotize e amenize seu mal-estar por neurotizar mediante fantasmas ou perversões (com a ajuda institucional de seu analista), ou enlouqueça.

Mas será só assim? Serão essas as opções únicas em jogo na vida psíquica: castração ou onipotência, neurose ou psicose, enquadramento ou exclusão, normalização ou loucura? Serão inexoráveis as dicotomias? Natureza *versus* Cultura, Dioniso *versus* Apolo, Animal *versus* Racional? Será a única opção não-delirante o mal-estar de um compromisso entre dois lados de uma dicotomia, entre duas setas opostas de um sujeito barrado, cindido?

Parece evidente que não; e é uma pena que boa parte da psicanálise insista nesses seus dogmas, característicos da herança filosófica que a fundou, seja ela romântica ou estruturalista. A filosofia, desde a Antiguidade, e sobretudo a partir de Espinosa, no século XVII, e de Nietzsche, quebrando com a modernidade romântica e positivista, percebeu que a vida pode não ser vivenciada psiquicamente como uma dicotomia entre natureza e cultura; que o corpo não precisa submeter-se à alma, que é incorreto pensar-se a natureza miticamente como distinta da cultura, cabendo a esta tornar o homem 'humano', distingui-lo do animal, que, no esquema freudiano, corresponderia ao id, esse lado bestial do homem que inconscientemente só pensa em sexo e destruição.

Também a psicanálise produziu seus autores que não reconheceram no psiquismo uma necessidade de oposição entre a guerra e a civilização, entre uma natureza primária e uma cultura secundária. Entre esses privilegio, particularmente, Winnicott.

Será apresentada, a partir daqui, uma maneira própria (minha, individual) de compreender o psiquismo de forma não-dicotômica e de entender a etiologia psíquica desse dogma dicotômico (quando o ambiente é intrusivo – por exemplo, quando a cultura dos pais passou essa 'ideologia' através do superego, no que este se liga ao id e ao inconsciente), assim como a etiologia psíquica da crença nesse dogma (como forma de fugir do desamparo: tomando-o como inevitável, a castração como inevitável; forma de obedecer à Lei: acreditando que é inevitável o que, na verdade, se reveste do moralismo que prega que ela 'deve' ser inevitável, e promove essa 'pseudo-inevitalidade' pela repressão), me utilizando e me apropriando de Winnicott, mas não somente.

Primeiro ponto que se propõe, portanto: natureza e cultura não se opõem necessariamente. De modo que o id não se caracteriza pela pulsão de morte ou pela pulsão sexual, e isso de duas maneiras distintas:

- A pulsão primeva não é a de morte ou de destruição, mas a de criação, expansão, o que Espinosa chamou de *conatus* (*elan*, movimento para fora; que na física seria uma conseqüência do *spin*) e que Nietzsche designou de Vontade de Potência (entendida no sentido do *conatus* espinosiano, de tendência para o aumento de sua potência de agir e, portanto, de pensar). Tampouco é uma pulsão originariamente sexual. A pulsão sexual apenas uma das formas – ainda que privilegiada – de expressão desta pulsão primeva de criação, de movimento e de expansão – realizando e vivenciando o que chamo de "univocidade":[59] ao mesmo tempo de individuação e de encontro com o outro, refazendo a união de cada um com o todo; uma união, portanto, que não desfaz a individuação;[60] não tem, portanto, a função de descarga de energia, de morte do indivíduo, ou de promoção da união social, o que ocorrerá somente quando tiver uma função reativa; nos casos em que expressa a pulsão primeva criativa, em que é, portanto, um modo de expressão de uma univocidade, ao contrário renova as energias, abre para a vida e para a expansão.
- Essa pulsão de expansão e criação, pulsão de afirmação da individuação, se expressa modalmente, no mundo, espontaneamente de uma maneira que, para os outros modos (entes, indivíduos), é considerada como agressiva, o que não quer dizer violenta ou destrutiva. Pode-se diferenciar, aqui, a agressividade como forma de expressão da diferença, ou seja, da individualidade singular no mundo, ante as demais diferenças individuais, ou ante as igualdades sociais ou grupais; e a violência, que é já reativa, surge apenas quando a agressividade não é aceita ou permitida, isto é, quando o ambiente impede, efetivamente (seja real ou imaginariamente), a individualidade de se expressar, de ser e existir singularmente, de expressar seu *conatus*.

A matriz da destrutividade, portanto, não é uma simples 'natureza' do id, associada tanto em Freud, quanto em Lacan, ao obscuro, ao negro, ao primitivo, ao não colonizado pela razão, à mulher, ao feminino, ao inefável, às Trevas, ao demoníaco; mas sim a relação com um ambiente intrusivo. Primeiramente, nos meses de vida iniciais (e mesmo no ventre, em relação às agressões de possíveis ansiedades e angústias da mãe); depois, no mundo e na vida social. Esses meses iniciais contribuirão fortemente para que o bebê adquira maior ou menor confiança no ambiente. Com confiança no ambiente, o bebê acreditará que o mundo e a vida lhe são favoráveis para

---

[59] Cf. MARTINS (1996).

[60] Cf. MARTINS (1999a).

que expresse seu *conatus*, e sua matriz de reações diante do mundo e dos acontecimentos será pouco ou nada persecutória, de cuidado e zelo para com o mundo e a vida que o acolhem, e de agressividade espontânea em suas expressões. Sem confiança no ambiente, porém, o bebê acreditará que a natureza é Treva, é ameaçadora, é destrutiva, e se preservará isolando-se do mundo, por conseguinte, não se expressando – ou expressando-se pouco e temerosamente – em sua individualidade e reagindo ao mundo defensivamente, reativamente, com violência e destrutividade.

Devemos perceber que, se entendemos a realidade dessa maneira winnicottiana e espinosiana, a atribuição da destrutividade a uma pulsão primeva de morte se mostra um mero 'caminho mais fácil' para se explicar o que não se entendeu: 'é da natureza humana'; sem se entender em que sentido e em que situações a natureza humana se comporta destrutivamente. Nos termos de Espinosa, trata-se de substituir o entendimento das causas por uma imaginação: a ilusão (no sentido mesmo freudiano de realização de desejos) de, por se indignar com a violência e destrutividade da guerra ou das pessoas em geral, consolar seu desamparo dizendo-se 'é assim mesmo, é da natureza humana'. Imagina-se que a natureza é destrutiva, pois a inelutabilidade de algo que nos desagrada ameniza o sofrimento que este algo impõe. Isso, tanto em Freud quanto em Lacan – neste, ocorre o mesmo quanto à idéia de inelutabilidade da Lei; ao passo que naquele ocorre com a idéia de inelutabilidade do desamparo. Tornando um absoluto, não é preciso entender sua etiologia, suas condições de desenvolvimento, gerando a satisfação compensatória da resignação – exatamente como no funcionamento que o próprio Freud denunciara na religião.

Trata-se da mesma matriz preconceituosa e cultural, e de modo algum natural ou primevamente pulsional que considera – tal qual Freud e Lacan – a mulher como ausência, obscuridão, mistério, desordem. Ou seja, falta de razão, controle, medida, poder. Daí se associá-la à passividade e o homem à atividade; atividade fálica que submete a natureza destruindo-a. Uma visão-de-mundo, nada mais que isso. A mesma triste visão-de-mundo de nossa – não necessária, porém ainda presente – herança judaico-cristã-platônico-racio-ocidental que tem gerado, ao longo de tantos séculos, desastrosos efeitos colaterais psíquicos, sociais e ecológicos.

Em outras palavras, é mais do que evidente e, a meu ver, inconteste, que a atribuição de Freud do excesso dionisíaco ao id, e de Lacan deste

mesmo excesso dionisíaco, a que chamou de real, segue, tal qual, a herança filosófico-especulativa, introjetada em seus inconscientes superegoicamente, que associa o excesso à morte do indivíduo e, portanto, contrapõe à morte a ação secundária do indivíduo, de sua medida, senso ou razão apolínea, no papel de dominar essas 'forças demoníacas'.

São essas tais forças 'demoníacas' que em toda a história, e em Freud e Lacan, são associadas à psicose, à loucura. Tomando-as como loucura, isto é, tomando-as como demoníacas, caberá à psicanálise freudiana e lacaniana não mais reprimi-las e recalcá-las como no cartesianismo, mas sublimá-las, elevá-las, aculturá-las, civilizá-las, mudar seu destino, dessexualizá-las, mudar seus ideais para os da cultura ou da Lei, ou ainda, buscar perversões que, como tais, se constituem válvulas de escape (ou descarga) que ainda têm como referencial a Lei.

Todo crime ou destruição mostra-se, assim, como reativo ao desejo de lei, ordem, controle. São reativos, isto é, provocados pelo desejo de controle, este também reativo, refratário ao fluxo da vida; introjetado superegoicamente pela herança cultural ocidental. Freud e Lacan não percebem isso; pensam a perversão e a destruição como primeiros, e refratários à lei no sentido que seriam refratários àquilo que lhes impede a satisfação. Mas não é assim. São refratários não ao que impede sua satisfação de destruir, pois esta não é nunca originária, mas são refratários sim contra o que impede sua satisfação, no sentido de expressarem-se como si-mesmos, como *conatus*, como individualidades primeiras que todos somos. Ou seja, são defesas primárias, não desejos primários. O desejo primário, a única pulsão primária é a pulsão de criação, de expressão, de vida como fluxo e não como cristalização.

Quer dizer, o problema não está na solução apresentada por Freud ou por Lacan ao conflito entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, mas sim na própria maneira de formular a questão, exposta inconscientemente como se somente houvesse essa forma de expô-la. O que vale dizer, como se as definições dos termos natureza e cultura fossem absolutas. São essas definições, e o fato de Freud e Lacan as tomarem como únicas possíveis sem sequer suspeitar que poderiam haver outras formas de defini-las, que são uma herança datada, cultural, filosófica, incorporada por eles inconscientemente. Nada mais natural do que a incorporação de traços culturais de uma época e de um povo como se não o fossem, desapercebidamente. Porém, uma vez revelado esse caráter contingente e

segundo dessas definições, insistir nelas como se fossem naturais e 'científicas' passaria a ser de um dogmatismo propriamente religioso – no aspecto negativo que Freud dá ao dogma da religião –, em nada corajoso ante a aceitação do novo e do heterodoxo.

Isto é, natureza não é Treva, nem Cultura tampouco é Luz. Essas são definições do Iluminismo, do Positivismo e do Romantismo, dos quais Freud e o estruturalismo são herdeiros. Definições modernas que remontam a Platão. Porém, definições que nunca foram as únicas. *Physis* foi para os pré-socráticos o mesmo que Logos: este dizia da ordem 'daquela', e não de uma ordem unicamente humana que deveria domar a desordem natural e animal da qual o humano saiu e 'evoluiu'. Espinosa mantém essa mesma idéia no século de Descartes, contra este: cultura, mente, alma, espírito, razão pertencem à natureza, não a 'elevam', apenas a compreendem, estando junto a ela, e não contrapostos a ela. Nietzsche, contemporâneo a Freud, partilhou com este da visão romântica até perceber seu caráter ilusório de atribuição de uma cegueira à natureza, e de uma luz à razão, quando então separou-se dessa visão-de-mundo, mostrando que não existe, de um lado, uma luz apolínea masculina, e de outro, uma escuridão dionisíaca feminina; e mais, que o dionisíaco somente parece ser trevas e morte aos olhos do apolíneo; ou seja, somente se a dicotomia se mantiver. Caso se tenha outro olhar, outro sentimento, de um único fluxo da vida, da vontade de potência, este fluxo é o dionisíaco não-dicotômico, a própria vida, que se expressa, portanto, por traços dionisíacos e apolíneos em um mesmo sentido; de modo que, neste caso, o dionisíaco é não a morte, mas a vida, da qual o próprio apolíneo não-dicotômico é também expressão.

Assim, o 'conflito' não é mais exatamente um conflito, mas o próprio *elan* que constitui tanto o orgânico quanto o inorgânico; que, portanto, não se dá entre Apolo e Dioniso, homem e mulher, masculino e feminino, pulsão e sublimação, mas como o próprio *conatus* que a tudo constitui, a própria vontade de potência, a própria potência de vida como fluxo.

A psicose não será nunca, por conseguinte, a expressão de um puro 'real', ou de um id, caracterizados como desordem, exclusão da linguagem ou da ordem. Será, ao contrário, uma dificuldade de expressão do *conatus*, em razão de uma dificuldade de expressão deste em um mundo que lhe foi intrusivo, que não o respeitou, que não respeitou sua individualidade, sua diferença, que não acolheu sua agressividade, sua singularidade pré-simbólica e pré-imaginária.

A singularidade tem origem no somático, desde o ventre materno e nos primeiros anos de vida do bebê. É o apoio, a sustentação e o contato somático que integrará gradualmente o bebê em si mesmo, muito antes de este ter uma imagem especular visual dessa integração. O ego somente dá imagem ao que já foi integrado, não o contrário. Quando esse é o caso, quando a imagem especular toma o lugar do sentimento de integração de si mesmo, tal imagem terá uma função não-saudável de substituir o indivíduo (que é sem-imagem) por uma idealização egóica de si.

Psicoses e neuroses surgem daí, da identificação com imagens sociais, simbólicas ou imaginárias. A identificação com a 'ordem correta', como diz Lacan a respeito do simbólico, gera neuróticos e resignados, depressivos, cordeiros do Nome-do-Pai e seguidores de seitas, inclusive psicanalíticas. A identificação com a ordem incorreta, imaginária, gera, segundo Lacan, também neuróticos mas sobretudo psicóticos, nos quais o imaginário não se estruturará, permitindo a emergência desordenada (e não apenas "desruptiva") do temível real.

O que se afirma é que a psicose surge quando o id, definido então não mais como primevamente destrutivo (tampouco como primevamente ou propriamente sexual, embora a sexualidade seja dele uma expressão), ou seja, definido como 'si-mesmo', como *conatus* ou vontade de potência, não consegue se expressar num mundo por demasiado igual, padronizado, repressor. Então, esse id se revolta contra as pressões externas de um mundo neurótico. Mas não se expressa como gostaria, isto é, criativamente. Se expressa como pode, reativamente, violentamente, delirantemente, alucinatoriamente, pois desidentifica-se não só de seu ego e de seu superego, representantes da realidade externa repressora e intrusiva que introjetaram, mas desidentifica-se também de seu próprio id, que se perde em meio ao ego e ao superego que lhe fazem mal.

O que vale dizer: o surto psicótico se deve ao seu id não conseguir se expressar, de modo que o indivíduo não sabe mais quem é, confuso por estar distante de si mesmo – distante do id –, pois este está oprimido pelo superego que lhe cobra que seja como os outros 'normais', que seguem as normas; ele não quer seguir as normas, não quer seguir o que lhe ordena sua 'instância judiciária', não acredita na falácia de um simbólico apresentado como inelutável; não quer gozar com a lei, este gozo das migalhas do que restou da vida após a ditadura do simbólico; mas se defendeu dessa ditadura

deixando de expressar seu *conatus*, diminuindo sua potência de agir e de pensar, de modo que seu ego passou a expressar não mais o seu si-mesmo, mas os recalques e traumas dessa intrusão superegóica, portanto não mais na ordem do simbólico diretamente, porém numa desordem que se remete a ele, numa reatividade. Não é de modo algum o gozo do real que aí tem lugar, como pensara Lacan, mas, ao contrário, o gozo do simbólico expresso de forma reativa, conjuratória, exorcizatória. É o simbólico que se quer exorcizar no delírio, esse simbólico neurótico que o persegue, pois que se lhe apresentou como inelutável, oprimindo-lhe a expressão de seu *conatus*.

O delírio não é a expressão direta do id, por natureza desordenado, constituindo a loucura; mas a loucura é a expressão desordenada e desesperada de defesa contra o superego, o ego, o simbólico. A desordem não vem do id, mas do ego e do superego, como em um vômito, em que se expele o que nos faz mal.

Na loucura, e isto não só na psicose mas também na neurose, a pessoa sente-se distante de si, e está. Confunde-se entre ego, id e superego, entre simbólico e imaginário. Está, ao contrário do que supôs Lacan, longe do real. Está em meio às trevas não do real ou do id, mas de uma imagem misturada resultante de exigências externas repressoras, recalcantes, contrárias à expansão de seu *conatus*, de si-mesmo. Defende-se de um ambiente intrusivo, mas não sente mais quem se defende. Não se deixa mais enganar pela mentira do simbólico, mas, contra este, não sente, muito menos sabe, quem ele é. 'Sabia' que ele era o que lhe disseram nesse simbólico da lei: o ego especular. Porém, preenchido com os 'Tu deves' do simbólico, deixou de acreditar naquela imagem, sem que tenha se sentido, se percebido de outra forma.

E por quê? Porque o ambiente intrusivo o fez se defender retirando-se, não se expandindo, não aparecendo. É por isso que toda clínica e terapia com psicóticos precisa, antes de tudo, constituir-se em um ambiente acolhedor, suficientemente bom, que o aceite, que lhe permita confiar no ambiente e nas pessoas. Isto é, que acolha sua singularidade e conseqüente agressividade, expressões que ao serem rotuladas como más ou proibidas, o fizeram se sentir não-aceito, aceito apenas na condição de não ser inteiro, de não ser si mesmo. A violência somente emerge como uma linguagem – ainda que imaginária – de se fazer ouvir, respeitar; ou seja, quando nossa diferença não está – imagináriamente ou realmente – conseguindo ser, ser-se. Quando, nos casos em que o *conatus* individual quase não mais se expressa,

é preciso então acolher não somente a agressividade e a própria expressão do *conatus*, mas mesmo a violência e a expressão defensiva, delirante desse 'falso' si mesmo, desse ego desordenado e aflito.

Esse acolhimento, como se sabe, não é o mesmo que uma submissão masoquista; mas tampouco pode-se confundir com uma ordem jurídica, com uma Lei categórica. Deve ser uma compreensão, a criação de um espaço potencial para ambos – terapeuta e paciente –, uma relação porosa, de sobrevivência dos afetos e direcionamento amorosamente realizado. Sobreviver à violência, ao delírio, à agressão, aceitá-los não enquanto tais, mas interagindo com elas como formas de comunicar uma dor, a dor de não expressar a si mesmo, é uma maneira de aceitar que todos somos frágeis, que todos temos dificuldades psíquicas maiores ou menores, que todos temos um id que sonha, que é lúdico, que quer um mundo melhor; que todos, também, temos um núcleo narcísico que gostaria de se sentir acolhido, reconhecido, valorizado, amado.

A dor inconsciente da psicose vem do desejo de ser amado, confrontado a uma exigência social e superegóica – social introjetado primeiramente a partir do superego dos pais e posteriormente diretamente do social – que diz ao indivíduo que para ser amado ele precisa ser de tal e tal maneira. Que lhe dita quais são os valores 'válidos'. Como na dor da neurose. Porém, na neurose o indivíduo consegue assumir tais valores, esse ideal de ego, que o farão sofrer e recalcar quanto mais distantes estiverem de seus ideais que expressam o que o realiza em relação a si mesmo e não em relação ao que os outros esperam dele. Na psicose, o indivíduo não aceita a falsidade desses ideais sociais, no entanto, os toma como o único critério a ser preenchido para poder ser amado.

Em outras palavras, seu *conatus* não se enquadra na neurose do mundo; entretanto, ele desejaria aquela neurose, pois incorporou que somente daquela maneira viria a ser amado, aceito, valorizado. E na tentativa de ser bom como o ideal que ele incorporou como sendo o que os outros querem que ele seja, ao não conseguir se enquadrar nisso, surta, entra em crise, sai da realidade não para entrar no mundo do id e do prazer, mas por não conseguir estar na realidade neurótica, opressora do *conatus*. Mas não sai para o mundo do id. Ao contrário, sendo a impossibilidade de estar no mundo do id ao estar no mundo social o que o faz sair deste último, ele sai deste para ficar num mundo imaginário assombrado pelo simbólico, referido ao simbólico, como num envenenamento em que o simbólico está presente,

porém rejeitado, não aceito. E não era mesmo para ser aceito, se não o acolhia, se não o aceitava. Ou seja, o surto se dá porque e quando o indivíduo não sente – nem ele nem seu corpo – que é possível estar na realidade, mas não ser da realidade, isto é, estar na realidade de forma própria, transformadora, se 'lixando' para o simbólico, para as leis e para o superego, criando outros valores para o mundo e para si, no mundo, encontrando nele brechas para ser si mesmo, expressar-se e viver junto ao fluxo da vida. E não sente que isso é possível porque a defesa contra o ambiente intrusivo o fez esquecer-se de si, tentar ser o que 'deveria' ser.

Muito mais do que negociar com a lei, é preciso inventar sua própria lei, suas brechas, seus encantos. Pois não há um mundo verdadeiro, um simbólico verdadeiro, uma lei inelutável, uma ordem correta, um interdito absoluto ou inquestionável, uma realidade externa única. O que existe é uma *poiesis*, uma criação de realidades. E perante essas realidades 'autopoieticamente' vividas, existe bom número de construções e crenças, funcionamentos platônicos, dogmáticos, que acreditam que há uma verdade, uma lei, uma barra, um mal-estar.

Quando sentimos confiança em nossa singularidade pré-simbólica e utilizamos a linguagem somente para expressá-la, e não o contrário, conseguimos viver a vida de modo a termos nossa potência de agir aumentada, a nos expandirmos, a estarmos de bem com a vida e conosco próprios. Quando, ao contrário, essa confiança falha, vivemos acreditando na falha, na falta, em um mundo de rivalidade e inveja, como no mundo lacaniano, ou de desejo de assassinato e morte, como no mundo freudiano.

Se o real existe e se constrói 'autopoieticamente', nosso id, no sentido de nosso si-mesmo, ou *conatus*, existe e vive no mundo, se expressa no mundo. A 'autopoiesis' é a própria expressão do id. De modo que nem psicose, nem neurose, são expressões do id ou do real. Exceto se pensamos o mundo metafisicamente dividido em trevas e luz, essência que destrói e aparência que salva, ou vice-versa, indivíduo que destrói e social que torna a vida viável, real que destrói e simbólico que torna a vida viável. Visões de mundo moralistas. O simbólico e o cultural somente se opõem ao real, ou ao id, se se os considera naquela definição dicotômica. Pelo bom e velho medo da barbárie: temos que nos submeter todos à polícia, caso contrário a barbárie, a desordem, a 'putaria', a perdição, o diabo, a loucura, advirão. Esta, a grande loucura civilizatória.

Se psicóticos e neuróticos perderam a confiança no ambiente, o que os distingue, quanto a isso, é que na neurose o indivíduo confia no ambiente civilizado, familiar, no qual o estranho causa horror – como dizia Freud falando não de um caso específico de neurose, mas do que ele considerava como normal e, mais, como único sentimento possível diante do novo –, enquanto, na psicose, o indivíduo não confia mais em ninguém, pois perdeu ou 'embaralhou' todas as referências.

A grande estratégia social é a que: ou bem neurotizamos, ou enlouquecemos. Exatamente como sugere Lacan explicitamente, ao propor que o real é um vazio, o que chamamos mundo real é o mundo simbólico, humanizado, não-animal; ou aderimos a ele, ou enlouquecemos, viramos feras bestiais, bichos, ou 'um amontoado de carne'.[61] Ou como propõe Freud ao acreditar que ou esposamos os ideais da cultura, ou seremos narcísicos, associais, onipotentes, psicóticos. Algo como: ou somos nacionalistas, integristas, ou nossa identidade se perderá; logo, matemos o estranho, o estrangeiro, o diferente. Ou ainda: não precisamos matá-lo, basta que ele sublime sua estranheza e se converta a nossa religião, isto é, a nossa maneira de estar no mundo e de acreditar que esta é a única viável, a única aceitável.

Por isso muitos artistas são loucos. Sublimam na arte sua expressão de si mesmos (e não sua sexualidade), porque na arte pode – é previsto em lei que exista arte e perversão. E pela arte se re-ligam consigo próprios. Por isso a arte é uma via de acesso privilegiada para o contato com o psicótico: nela ele pode se sentir acolhido; ela escapa ao simbólico social que, de tanto pressionar aquela pessoa, lhe trouxe surto e continua a assombrá-la. Na arte, seus medos e inseguranças começam a se expressar, e junto com eles, pouco a pouco, se expressam seu *conatus*, seu ser, si-mesmo. Pela arte passa o afeto, e não o interesse, a competição ou a exploração. Nela eles não são exigidos a uma produtividade como foram antes do surto, e muitas vezes mesmo após; muitas vezes até mesmo nos estabelecimentos ditos de reabilitação, quando estes entendem essa como visando tornarem os psicóticos aptos novamente (novamente?) a entrarem numa linha de produção e exploração como a que desencadeou o próprio surto.

---

[61] Herança metafísico-aristotélica: para LACAN (1981:51), a humanidade é dada pela linguagem, enquanto o psicótico é um "idiota" que perdeu "sua humanidade", assim como para Aristóteles e para os escolásticos, a forma dá forma à matéria, sem a qual seria disforme; no caso do homem, a razão (em Lacan, o simbólico, o falo, a linguagem) humaniza o corpo animal.

Uma sociedade que acredite que somente é gente o cidadão, e que somente é cidadão o consumidor, gerará cada vez mais excluídos e a estes tratará de maneira cada vez mais cruel. Mas essa sociedade é apenas mais uma versão, com uma nova moral e um novo critério de seleção, da República de Platão, que selecionava os sábios em detrimento dos não-sábios, e estes em detrimento dos estrangeiros, das mulheres e dos escravos.

A psicose é fruto de uma exclusão, de uma exclusão tão acentuada que o indivíduo se escondeu para se preservar, para tentar estar nesse mundo que lhe faz tantas exigências inalcançáveis, que lhe oferece uma singularidade de segunda, uma falsa singularidade. O simbólico, o superego, é intrusivo para todos. Mas para o psicótico foi vivido como tão intrusivo que esse passou a desejar neurotizar e não conseguiu. Neuróticos e psicóticos, para reencontrar a alegria de viver, sua potência de agir e de pensar, seu entusiasmo, sua energia, precisam desinvestir nos ideais da cultura – em que um e outro investem, cada um a seu modo –, passando, então, a investir em ideais de si mesmo,[62] em seus sonhos, em realizações singulares, em relações criativas, positivas, que abram o indivíduo para a vida.

Pois o mundo é como o sentimos, o vivemos, o criamos e o transformamos. A pior alienação talvez não seja a alienação no imaginário, mas justamente aquela que se dá como crença no simbólico, isto é, aquela que acredita que todo objeto apenas cumpre uma função simbólica, estrutural, para quem as relações serão sempre insatisfatórias – ou, em termos substancializantes, e por isso metafísicos, para quem os objetos serão sempre insatisfatórios.

Considerar a singularidade como somente podendo se dar em uma 'humanização' estruturalmente já dada, ou como o esposamento masoquista de ideais sociais, não somente consiste em não entender a vida, como impede de ver em que consiste a psicose, julgando-a como que um castigo para uma não-inserção social resignada à lei vigente – se a perverta ou não.

O ego não só é a parte do id que se organiza, como é a parte do id que o expressa, sendo que este id não é destrutivo, mas, ao contrário, pulsante e criador. A pulsão primeva não é de morte, portanto, mas de vida, pois a vida não se opõe à morte. Vida é a transformação contínua que constitui todas as coisas. Cristalizamos – neurotizamos ou psicotizamos – quando acreditamos que devemos nos enquadrar no que imaginamos que devemos ser. Assumir

---

[62] Cf. MARTINS (1999a).

o simbólico em nossa fala, como propõe Lacan, é ainda muito pouco; pois ainda é uma farsa. Não é um jogo, é uma farsa, pois quem fala assim é um sujeito, sujeitado ao que imagina ser o único jogo possível, o jogo dos significantes. Ainda é dar apenas uma imagem ao indivíduo, preencher um vazio. Fingir para o psicótico ou para o neurótico que ele expressa a si mesmo.

Somente pensa assim quem imaginou o real como um vazio, porque o imaginou como trevas, obscuridão, animalidade. Fora dessa visão-de-mundo, pode-se claramente entender e sobretudo sentir que o real é o que se expressa no imaginário quando este não acredita que o mundo tem uma verdade, ainda que seja uma verdade vazia, uma estrutura, ou um jogo de cartas marcadas, ou 'corretas'.

Ora, toda ordem é válida quando expressa o real, e nenhuma ordem o expressa privilegiadamente, muito menos pelo fato de ser oficialmente consensual. Todo indivíduo criador sabe disso, vive isso. Mais: todo indivíduo que em algum momento se sentiu inteiro no instante, de bem com a vida e consigo próprio, sabe disso, viveu isso. O simbólico ou o cultural são apenas suportes da pulsão de vida que nos gera imanentemente a cada eterno instante. Não devem, então, ser vistos imaginariamente como um só, um certo, um possível. Existem para acompanhar nossa criação individual, a criação que expressa a cada vez a singularidade originária e pré-simbólica que somos, no tempo e na vida.

Toda terapia será eficaz não tendo como referência apenas o mundo consensual atual, mas o aumento da potência de agir e do amor à vida, como um todo, por parte do próprio indivíduo. E, para isso, é preciso muita confiança, muito carinho, muita aceitação da diferença, muita ausência de preconceito, ou seja, algo muito diferente do simbólico, de qualquer instância judiciária, de qualquer imperativo categórico, de qualquer instância moral 'elevada' ou ética do sujeito barrado. Algo muito diferente do sentimento de Lacan, por exemplo, quando escreve:

> *Vocês devem perceber a insuficiência que a fórmula destes analistas que dizem 'é preciso falar ao paciente a sua linguagem' trai. Sem dúvida, aqueles que mantêm tais proposições devem ser perdoados como todos os que não sabem o que dizem. (...) Revela-se somente sua condescendência, e a que distância mantemos o objeto de que se trata, a saber, o paciente. Pois que ele está aí, bom, falemos sua linguagem, aquela dos simples e dos idiotas. Marcar esta distância, fazer da linguagem um puro instrumento, uma maneira de se fazer compreender por aqueles que não compreendem*

> *nada, é eludir completamente o que se trata – a realidade da palavra. (...) O doente fala? Se não distinguimos a linguagem e a palavra, é verdade, ele fala, mas como a boneca aperfeiçoada que abre e fecha os olhos, absorve líquido, etc.* (LACAN, 1981:44-45) [tradução minha][63]

Ao contrário, uma redenção da natureza, uma reconciliação com a vida, um desinvestimento no ideal de enaltecimento da sublimação, da cultura e da civilização, que tantos afetos tristes têm gerado em todo o mundo e em tantas culturas.

---

[63] Este trecho fica como testemunho da grande sensibilidade com que Lacan considerava aqueles que não se encaixavam em seus critérios de 'humanidade', ou mesmo animalidade, pois que uma boneca não é sequer um animal. Queremos chamar a atenção, também, para o fato de que a singularidade real, que leva a um aumento de potência de agir, distante do sadomasoquismo que Lacan propõe, toma necessariamente a linguagem como um instrumento de expressão de uma intensidade própria a cada um. A linguagem pode não ser uma servidão. A linguagem é o que, ao ser comum, deve ser transformada como mero instrumento que é, para dar conta da expressão singular pré-simbólica de cada um. Mas será que Lacan sabe o que diz, ou se trata apenas de um suposto saber? Porém, não é o caso de perdoar ou não, pois não falamos em Nome-do-Pai...

Referências Bibliográficas

ARMONY, N. *Borderline: uma outra normalidade.* Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

ESPINOSA, B. *Éthique.* Trad., introd., notas e comentários Robert Misrahi. Paris: PUF, 1990.

FREUD, S. *Novas Conferências Introdutórias sobre a Psicanálise.* In: Obras Completas. ESB, v.XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1988e [1932].

FREUD, S. *Neurose e Psicose.* In: Obras Completas. ESB, v.XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1988b [1923].

FREUD, S. *O Ego e o Id.* In: Obras Completas. ESB, v.XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1988a [1923].

FREUD, S. *Mal-Estar na Civilização.* In: Obras Completas. ESB, v.XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1988d [1929].

FREUD, S. *O Futuro de uma Ilusão.* In: Obras Completas. ESB, v.XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1988c [1927].

LACAN, J.-M. Le stade du mirroir comme formateur de la fonction du Je. In: ___. *Écrits I.* Paris: Seuil, 1966 [1949].

LACAN, J.-M. Du traitement possible de la psychose. In: ___. *Écrits II.* Paris: Seuil, 1971 [1957-1958].

LACAN, J.-M. *Les Écrits Techniques de Freud.* Le seminaire I. Paris: Seuil, 1975 [1953-1954].

LACAN, J.-M. *Les Psychoses.* Le seminaire III. Paris: Seuil, 1981 [1955-1956].

MARTINS, A. *Le Réel et l'illusion: pour une ontologie non métaphysique.* Lille: ANRT, 1996.

MARTINS, A. Desamparo: onipotência, narcisismo e univocidade. In: FÓRUM BRASILEIRO DE PSICANÁLISE, V, 1999, Recife. *Anais...* Recife: Círculo Psicanalítico de Pernambuco, 1999a.

MARTINS, A. O superego da neurose na etiologia das psicoses. *Cadernos de Psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro,* 13, (ano 21), 1999b.

MARTINS, A. Amor floresta: as relações amorosas na virada do século. *Pulsional Revista de Psicanálise,* 115, (ano 11), 1998a.

MARTINS, A. Da natureza espinosiana: ontologia, epistemologia e ética. *Ethica,* (5)1, 1998b.

MARTINS, A. Desamparo: onipotência, narcisismo e univocidade. *Cadernos de Psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro,* 12, (ano 20), 1998c.

NIETZSCHE, F. *Crépuscule des Idoles.* Paris: Gallimard, 1991 [1988].

NIETZSCHE, F. *Ainsi Parlait Zarathoustra.* Paris: Aubier, 1992a [1883-1885].

NIETZSCHE, F. *Considérations Inactuelles II*. Paris: Gallimard, 1992b [1874].

WINNICOTT, D. W. (1963). O desenvolvimento da capacidade de se preocupar. In: ___. *O Ambiente e os Processos de Maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

WINNICOTT, D. W. Moral e educação. In: ___. *O Ambiente e os Processos de Maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983 [1963].

WINNICOTT, D. W. Agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional. In: ___. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993a [1950].

WINNICOTT, D. W. Psicose e cuidados maternos. In: ___. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993b [1952].

6

A Derrota da Intolerância?![*]

Joel Birman

Entre a alegria e a tristeza

É com alegria que estou aqui presente para participar deste grande acontecimento promovido pelo Departamento Cultural da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, na medida em que com este evento de hoje, este Departamento passa a se inserir na vida universitária propriamente dita. Esta participação deixa de ser periférica como ocorria outrora, passando a ser direta desde agora, pois incide em questões cruciais da atualidade e que interessam bastante à totalidade da comunidade acadêmica.

Quero dizer com isso duas coisas, pelo menos. Inicialmente, que quando o Departamento Cultural se inscreve na existência universitária no sentido estrito, isso implica trazer para si preocupações maiores da comunidade acadêmica, que existem nesta de forma latente ou manifesta. Com isso, passa a tratar daquelas de maneira lapidar, pois possibilita que aquelas preocupações assumam uma ressonância e até mesmo – por que não? – uma certa grandeza. O deslocamento de um problema da monotonia do cotidiano para um outro espaço dialógico tem o efeito simbólico maior de produzir uma ruptura na sua naturalização e de engrandecê-lo sobremaneira, por torná-lo mais visível. Com isso, o problema ganha um novo encantamento, mesmo uma outra aura, como nos dizia Benjamin, ao se referir ao estatuto das obras de arte antes de época da sua reprodução técnica. Este é o caso com a questão atual da intolerância. Desta maneira, o Departamento Cultural

[*] Transcrição integral de intervenção, sob mesmo título, realizada durante mesa-redonda na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em 4 de maio de 1996.

passa a incidir no cerne da existência universitária, funcionando, pois, como uma caixa de ressonância de preocupações cruciais da atualidade.

Entretanto, o Departamento Cultural pode também provocar a vida acadêmica, trazendo à baila questões abrangentes de nosso tempo, para promover ativamente o debate. Esta é a segunda coisa que pretendo também enfatizar. Tal é igualmente o caso com a questão, hoje em pauta, da intolerância. Por este outro viés, o Departamento Cultural pode funcionar como correia de transmissão de problemáticas fundamentais da atualidade, abrindo, assim, novos caminhos para estimular os debates, de maneira a constituir outras possibilidades de reflexão e de permitir a criação de novas linhas de pesquisa na universidade.

Porém, se tudo isso é a fonte de uma imensa alegria, o mesmo não pode ser dito, infelizmente, do tema em questão para o debate desta noite. É com tristeza que devo reconhecer que, 50 anos após a derrota do Eixo na Segunda Grande Guerra, se a intolerância e o nazismo foram derrotados nos campos de batalha da Europa, eles não foram, contudo, absolutamente desconstruídos como formações discursivas na estrutura social. Pelo contrário, devo mesmo admitir, a contragosto aliás, que após o término da última guerra mundial a intolerância se desenvolveu muito desde então. Esta se multiplicou em escalas inimagináveis, atingindo uma velocidade que supera em muito à da luz. Além disso, a intolerância assumiu formas inéditas, outrora inexistentes. Com efeito, se nas suas formas antigas a intolerância foi cristalizada, esta assumiu, contudo, novas feições aterrorizantes. Tudo isso se passa, evidentemente, tanto no registro brasileiro quanto no internacional. Enfim, a intolerância está hoje enraizada em escala planetária.

O Horror na Atualidade

Os signos deste processo são bastante claros para todos nós, eu creio. Basta lermos os jornais e olharmos para os noticiários da televisão para nos defrontarmos diariamente com as práticas nazistas na atualidade. Estas práticas foram de tal forma banalizadas e naturalizadas na sociedade, que os agentes sociais daquelas podem sustentar à luz do dia os seus discursos, desde que não sejam ameaçados juridicamente do ponto de vista penal.

Talvez seja esta a grande novidade da atualidade em relação aos anos 30 e 40, o que faz, é óbvio, uma brutal diferença. O que significa dizer que os discursos nazista e fascista se difundiram bastante e se enraizaram na consciência social de maneira surpreendente e assustadora.

Vou recordar apenas alguns indicadores deste processo em curso, para refrescar a nossa memória, pois eles são do conhecimento de todos. No caso brasileiro, gostaria de listar os massacres dos sem-terra, em Corumbiara, no ano passado, e em Eldorado de Carajás recentemente, passando pelo massacre planejado dos presidiários de São Paulo e chegando à impossibilidade de parcela significativa de nossos parlamentares em suportar a liberdade de imprensa.

No nível internacional os mesmos indicadores estão também presentes, de maneira também abrangente. Posso evocar, assim, os conflitos interétnicos que se banalizaram nos últimos 20 anos – como ocorre na Europa, nos Estados Unidos, na Ásia e na África –, e o retorno de práticas políticas propriamente nazistas, que se encontram também presentes no nível militar na Bósnia e na antiga Iugoslávia. Neste contexto, exterminam-se populações inteiras sem qualquer cerimônia, de forma a contrariar os acordos internacionais sobre as práticas de guerra e os cuidados com os prisioneiros há muito tempo fixados em normas jurídicas. Da mesma forma, as práticas nazistas se atualizam na maneira bárbara de lidar com os opositores políticos, como ocorre ainda hoje na China e se enraizou na antiga União Soviética. Finalmente, as práticas nazista e fascista se revelam no retorno do fundamentalismo e do integrismo religiosos, nos países árabes e naqueles onde existe uma importante tradição muçulmana.

Em todos estes eventos aqui alinhados, de maneira esquemática, que se banalizaram mais ainda após a queda do Muro de Berlim e a promessa utópica que então se entreabriu de podermos viver finalmente num mundo menos polarizado do ponto de vista ideológico, é a intolerância permeada com marcas nazistas e traços fascistas que ganha corpo e toma forma.

Porém, os discursos nazista e fascista não se restringem apenas ao registro bárbaro das práticas políticas. De maneira assustadora, estes discursos se enraízam também no campo das mentalidades e da consciência social, de forma difusa mas eminentemente sistemática, o que torna tudo isso ainda mais inquietante. Assim, esta mentalidade se revela tanto nos discursos enunciados na existência cotidiana quanto na produção artística, seja esta a música popular, o cinema ou a literatura.

Com tudo isso, uns pretendem justificar que são naturalmente bem melhores do que os outros, transformando então uma 'diferença', de qualquer ordem que seja, num signo infalível de superioridade. Portanto, o que se revela aqui de maneira brutal e insofismável é a impossibilidade do

reconhecimento e do convívio com a 'alteridade', que se funda num horror da experiência da diferença. Enfim, é insuportável o reconhecimento da diferença e da alteridade pelo sujeito da atualidade, em parcelas significativas do mundo, sem que aquelas sejam imediatamente transformadas em signos hierárquicos infalíveis de superioridade e de inferioridade, de ser melhor e de ser pior do que os outros.

Neste contexto, a suposta comemoração do fim da Segunda Grande Guerra tem efetivamente um sabor amargo, sendo marcada por um tom fúnebre e permeada por um ar melancólico, pois nos serve menos para festejar e ritualizar a nossa vitória do que para reconhecer o nosso rotundo fracasso face à intolerância. Se esta não tem exatamente a mesma face pela qual ela se revelava há 50 anos atrás, ela se apresenta, contudo, com feições tão ou mais horripilantes do que então.

Suponho que podemos todos reconhecer este quadro funesto da atualidade, sem maiores oposições. Acredito que podemos discordar sobre as nuances e nos detalhes, mas que podemos todos reconhecer que no fundamental as coisas se delineiam desta maneira. A questão que se coloca agora, para todos nós aqui que assumimos a responsabilidade de participar deste debate interdisciplinar, é de nos indagarmos radicalmente sobre tudo isso.

Posso, assim, lançar a seguinte pergunta: quais as razões para este crescimento e esta difusão brutal da intolerância, num mundo como o nosso que se gaba de ter derrotado o nazismo há 50 anos atrás e que se regozija de ter demolido o Muro de Berlim há poucos anos atrás?

O que a psicanálise tem a ver com isso?

As respostas para esta questão são múltiplas e variáveis, ficando na estreita dependência do lugar teórico e do campo de pertinência de saber de cada um dos interlocutores aqui presentes, evidentemente. As respostas que podem enunciar um filósofo, um historiador e um sociólogo não são exatamente as mesmas, apesar de poderem ser bastante próximas. Afinal das contas, o fato de trabalharem todos no campo das ciências humanas e sociais lhes aproxima bastante, não obstante as evidentes diferenças teóricas. A riqueza do debate se deve justamente a esta diversidade, que pode nos oferecer um leque matizado e nuançado de respostas.

Contudo, para mim, enquanto psicanalista, se coloca uma questão a mais, evidentemente. Gostaria de enunciar esta questão a mais, que remete de fato a

um a menos. É evidente que a psicanálise também é uma ciência humana, como as demais aqui representadas. Entretanto, o que se colocou para mim imediatamente, após o convite para participar desta discussão, foi uma indagação bem precisa: o que a psicanálise tem a dizer sobre tudo isso? Não soube logo responder a isso, o que me pareceu um anúncio positivo de que algo de interessante poderia se constituir para mim como indagação. Por isso mesmo, resolvi tomar para mim a problemática proposta como um desafio e encaminhá-la.

Nestes termos, face a isso tudo, impõe-se para a psicanálise um problema de ordem metodológica, antes de mais nada. O que pretendo dizer com isso? Durante muito tempo a psicanálise se habituou a responder aos problemas sociais e políticos de maneira naturalista, isto é, como se determinadas características e traços presentes no psiquismo humano fossem os responsáveis diretos por certas formas de práticas sociais. Assim, a ordem social e as suas práticas seriam as conseqüências imediatas de certas marcas universais do espírito humano. Portanto, o modelo explicativo e casual em pauta seria não apenas naturalista, mas também determinista.

Ao longo da história da psicanálise se transformaram apenas as categorias colocadas em cena, pelos analistas, para fundamentar este mesmo modelo explicativo e causal em questão. Porém, a utilização operatória do modelo naturalista estava sempre em ação, de maneira insofismável. Algumas das obras de Bastide tiveram o mérito de fazer um inventário não diria exaustivo destas categorias operatórias, ao longo da história da psicanálise, mas pelo menos avançaram bastante nesta direção teórica e crítica.[64]

Desta maneira, o conceito de pulsão de morte enunciado por Freud em *Além do Princípio do Prazer*[65] serviu de pau para muita obra nesta direção, como uma espécie de chave mágica para explicar tudo o que de nefasto ocorria com a existência social dos homens. Isso porque a existência de uma pulsão de morte poderia interpretar convenientemente a destrutividade e a violência humanas, para parcelas significativas do pensamento psicanalítico. O nazismo e o fascismo foram muitas vezes interpretados pelo analistas como fenômenos sociais decorrentes da ação eminente da pulsão de morte, e mesmo como provas empíricas insofismáveis da existência desta modalidade de pulsão. Da mesma forma, a sexualidade humana, definida por Freud

[64] Bastide (1972).

[65] Freud (1981a).

como sendo como sendo perverso-polimorfa, em os *Três Ensaios sobre a Teoria Sexual*,[66] serviu de fundamento para a leitura de todas as perversidades que perpassam o tecido social.

Não estou de acordo com esta modalidade de leitura psicanalítica. Isto me parece uma psicanálise velha e morta, que cheira a mofo e que se preserva como os cadáveres à custa de formol, pois inverte de maneira evidente os termos da questão em pauta. Com efeito, não se trata absolutamente de interpretar os problemas sociais a partir de certas características psíquicas dos agentes sociais, mas de procurar pensar de como a ordem simbólica e política do social é a condição de possibilidade para a produção de sujeitos funcionando segundo certas regularidades psíquicas, e não conforme outras, que poderiam ser também possíveis.

Esta é a forma mais eloqüente que encontro neste momento para enunciar, de maneira afirmativa, que a psicanálise não é uma psicologia. Por isso mesmo, os psicanalistas não podem se permitir o uso de psicologismos para interpretar a ordem social. Desta maneira, a psicanálise perde o seu poder crítico e se transforma num modalismo de dogmatismo. O campo de pertinência teórica da psicanálise remete para o registro simbólico, por um lado, e para o confronto das forças pulsionais, por outro. Portanto, a psicanálise não pretende empreender a leitura do 'indivíduo', mas de pensar o 'sujeito' na sua inscrição no campo simbólico e na sua imersão no universo das intensidades. Enfim, a psicanálise procura pensar o sujeito singular num campo estritamente inter-subjetivo, no qual aquele é permeado pelos valores simbólicos que lhe transcendem e pelas forças pulsionais que lhe impactam.

Assim, o que estou propondo aqui é um método antinaturalista de considerar a leitura psicanalítica do sujeito. Nesta perspectiva, não existe a possibilidade de delinear o sujeito como sendo um indivíduo, isto é, como uma mônada isolada face ao que lhe é exterior e estrangeiro, mas como algo constituído pela articulação entre o dentro e o fora, o interior e o exterior. Foi justamente isso que Freud nos ensinou, apesar do esquecimento de uma parcela substantiva da comunidade psicanalítica, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, quando enunciou que não existiria diferença entre psicologia individual e psicologia coletiva,[67] pois o sujeito se constituiria efetivamente

---

[66] Freud (1962).

[67] Freud (1981b).

nas bordas entre as pulsões e os sistemas simbólicos, sendo que estes lhe são transmitidos pela ordem social.

Amor de Si e Amor do Outro

Se as coisas se colocam assim, as dialéticas interno/externo e dentro/fora são não apenas eficazes para a produção do sujeito do inconsciente, mas também para a sua reprodução permanente. Desta maneira, a oposição não se enuncia então como sendo aquela entre o indivíduo e a sociedade, mas a que podemos formular como a que se evidencia pelo contraponto entre os processos 'narcísicos' e 'alteritários'. Isto quer dizer pois que existem em qualquer sujeito um conflito entre o 'amor de si' e o 'amor do outro'. Dito de outra maneira, o sujeito oscila entre a condição de se colocar como sendo o seu próprio ideal e aquela de aceitar por se regular finalmente por ideais que transcendem os seus critérios de autocentramento. Esta tensão entre o eu ideal e o ideal do eu[68] funda o sujeito, delineando então, de maneira estrutural, o horizonte possível de seus movimentos.

Pela primeira possibilidade, o outro é sempre encarado como sendo uma ameaça mortal para a existência autocentrada do sujeito, pois o outro é permanentemente reconhecido como sendo um inimigo e um rival, na medida mesmo que balança o sujeito nas suas certezas e lhe faz vacilar face ao seu eixo e seu sistema de referência. Contudo, pela segunda possibilidade o outro é encarado como sendo uma abertura para o possível, pois coloca o sujeito diante de sua diferença radical face a qualquer outro, impondo-lhe assim o reconhecimento da experiência da alteridade e da intersubjetividade.

Evidentemente, o sujeito do inconsciente oscila permanentemente entre estes dois pólos, isto é, o narcísico e o alteritário. Entretanto, nesta oscilação estrutural o 'desejo' apenas é possível se naquela oscilação o sujeito pende para o pólo alteritário. Vale dizer, a condição de possibilidade do desejo é que o outro se apresenta como sendo algo o suficientemente sedutor e atraente, capaz pois de despertar a possibilidade de satisfação desejante do sujeito.

Caso contrário, o desejo se apresenta como sendo da ordem do impossível, e ao sujeito resta tão-somente a utilização voraz do corpo do outro para afirmar de maneira predatória o seu autocentramento. Neste contexto, o outro é usado e manipulado enquanto corpo para apaziguar a

---

[68] Freud (1981c).

inquietação pulsional do sujeito. O corpo do outro é o cenário carnal para descarga pulsional do sujeito, que lhe devora como um canibal. Com isso, a experiência da diferença se revela pois impossível, já que o sujeito se sustenta apenas das miragens do 'mesmo', mergulhado que fica na mais profunda mediocridade existencial.

Porém, se esta leitura é teoricamente consistente, isto quer dizer então que o social, enquanto outro absoluto, tem que oferecer algo para o sujeito, que seja capaz de aguçar o seu desejo e de inquietá-lo para a possível satisfação. O social tem pois que seduzir o sujeito para que este possa ser despertado do seu sono sem imagens, de forma a ser empurrado para o carrossel do sonho e do devaneio. Se isso não se apresenta ao sujeito, este não pode pender para o pólo alteritário, ficando pois restrito e mortificado no pólo narcísico do seu ser.

A Violência, a Homogeneidade e o Capital Erótico

Nesta perspectiva, é preciso reconhecer que o social não nos oferece mais hoje, ou nos oferece muito pouco, a possibilidade de experiências alteritárias legítimas, isto é, que delineiam a possibilidade de se abrir o horizonte do sujeito efetivamente para a experiência da diferença. Neste sentido, o que se apresenta ao sujeito é muito limitado e pobre.

Vivemos presos atualmente em ideais particularistas, autocentrados, onde não existem valores que possam nos reunir como uma comunidade abrangente. Conseqüentemente, a ordem social destituída de valores ideais conduz necessariamente os sujeitos e os grupos sociais para o pólo narcísico de sua estrutura simbólica, não lhes entreabrindo pois um horizonte dialógico e pragmático para o encontro com o outro em processos comuns.

Com isso, os sujeitos e os grupos sociais ficam entregues à busca do gozo solitário, pois inexistem instâncias seguras que possam regular a perversidade pulsional dos corpos. Se impõe assim ao sujeito um 'imperativo de gozar', na medida em que não existem ideais alteritários que fomentem o projeto dos grupos sociais. A violência toma então corpo, literalmente, justamente porque o sujeito não pode encontrar uma via segura que possa suportar o pólo alteritário de seu psiquismo.

Não é um acaso, certamente, que a violência assume as formas as mais grotescas na atualidade, se delineando com feições insólitas e inéditas. Pode-se evidenciar isso não apenas no registro imediato das práticas políticas e do

intercâmbio social entre os sujeitos, mas também no universo ficcional da literatura, do cinema e da música popular.

Esta violência tem características efetivamente nazistas, pois é sempre a pretensão de ser melhor que o outro, e o de funcionar como um predador do corpo do outro para o usufruto do seu gozo, que delineia sempre a cena imaginária do sujeito, na violência, na atualidade.

Assim, apenas resta ao sujeito a possibilidade de gozar continuamente para sobreviver, às custas do corpo e da carne do outro, evidentemente. É neste contexto de horror que se organiza a "psicologia de massas do fascismo", tal como a denominou Reich num momento particularmente criativo de seu percurso teórico.[69] Contudo, a leitura deste remete para o que Freud nos descreveu na sua *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, onde descreve como esta modalidade de capital humano homogêneo e sem diferenças, eroticamente empobrecido e quase nulo simbolicamente, se organiza em torno de um Führer, que passa então a manipular esta massa ignara e fosca no seu potencial de violência e no seu furor perverso.

Escrita no início dos anos 20, trata-se de uma obra maior onde se empreendeu uma das primeiras análises do fenômeno histórico do nazismo, que caracteriza a política do século e a ética da nossa triste modernidade. Com isso, o grupo social não pode mais suportar qualquer diferença – étnica, racial, religiosa, sexual, estética e política – que não seja pela invalidação e pela anulação da diferença, seja pela violência ou pelo assassinato. Seria assim impossível aquilo que Freud denominou, ainda nessa obra, de "narcisismo das pequenas diferenças". Seria justamente esta impossibilidade que conduziria os sujeitos a se reunirem em grupos centrados em torno de um chefe, que canaliza para a violência o capital perverso de seus corpos, de forma que gozar às custas do outro de forma predatória se torna o único imperativo possível, neste horizonte de seus ideais alteritários legítimos.

A intolerância se funda, então, na impossibilidade de convívio do sujeito e do grupo social com a diferença do outro. A violência predatória do sujeito e do grupo social é o seu desenlace inevitável, pois é a única forma que resta ao sujeito de gozar freneticamente, diante da impossibilidade de desejar e face a sua pobreza simbólica. Para barrar

[69] Reich (1972).

então esta atração fatal, os sujeitos e os grupos sociais precisam inventar novamente novos ideais alteritários que lhes possibilitem pender para o pólo do outro e para relançar o seu desejo de maneira permanente, sem os quais esta abertura para o outro é quase impossível, pois o sujeito não pode encontrar suportes consistentes para reconhecer o outro na sua diferença e na sua singularidade.

Referências Bibliográficas

BASTIDE, R. *Sociologie des Maladies Mentales*. Paris: Flammarion, 1965.

BASTIDE, R. *Sociologie et Psychanalyse*. Paris: Press Universitaires de France, 1972.

FREUD, S. *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité* (1905). Paris: Gallimard, 1962.

FREUD, S. Au-delà du principe de plaisir (1920). In: ___. *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 1981a.

FREUD, S. Psychologie des foules et amalyse du moi (1921). Capítulo. I. In: ___. *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 1981b.

FREUD, S. Le moi et le ça (1923). Capítulo III. In: ___. *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, 1981c.

REICH, W. *The Mass Psychology of Facism*. Londres: Condor, 1972.

7

Dois Regimes Históricos das Relações da Antropologia com a Psicanálise no Brasil:

um estudo de regulamentação moral da pessoa

Luiz Fernando Dias Duarte

Será aqui apresentado e discutido um esquema analítico que dê conta da forma diferencial como se desenrolaram as relações da antropologia com a psicanálise em dois momentos muito distintos da história das 'ciências morais' neste país, tratando do processo concomitante de 'institucionalização' em que estiveram envolvidas essas disciplinas – em cada momento – no âmago do movimento maior de consolidação e especialização de uma esfera 'científica' ou 'acadêmica' no seio da nação brasileira.

Busca-se assim produzir conhecimento sobre os princípios, organização e processos da 'construção social' ou 'regulação moral da pessoa' em diferentes contextos históricos balizados por formas específicas de interação entre os 'modelos culturais de pessoa', a 'organização do campo científico' e as exigências das 'políticas públicas' de um Estado Nacional moderno.

Essa questão pode envolver – do meu ponto de vista – pelo menos dois diferentes planos de interesse analítico combinados: a compreensão dos modos pelos quais se dão (ou não) associações entre o Estado e os diversos segmentos dos produtores de 'ciência' sobre certos assuntos e em determinadas conjunturas; e a compreensão do modo como as grandes características do processo de produção da Pessoa na cultura ocidental ('individualização', 'interiorização', 'racionalização', 'disciplinarização' e 'psicologização') se expressam nas sucessivas fórmulas de diagnóstico e intervenção das 'regulações morais' específicas.

Regulação e Regulamentação Moral

Usa-se aqui a expressão 'regulamentação moral da pessoa' para ressaltar a especificidade dos processos em que as vicissitudes universais da construção da pessoa se encontram especificamente sujeitas a intervenções programáticas e repressivas, oriundas dos aparelhos institucionais de um Estado Nacional comprometido com os ideais característicos desses entes na cultura ocidental moderna. Uso, entretanto, a expressão 'regulação moral' para remeter aos processos mais abrangentes (que incluem as 'regulamentações') em curso nesse contexto cultural e histórico – e que na cultura ocidental moderna dependem diretamente da dinâmica interna do 'campo científico' e de suas relações gerais com a sociedade que o sustenta. O qualificativo 'moral' em ambos os casos aponta para a demarcação de uma zona específica de ação, voltada justamente para a boa construção e funcionamento dos 'sujeitos' humanos, ou seja, de uma ou mais variedades de 'pessoas' que apresentem um comportamento considerado adequado ao perfil das grandes coletividades políticas que compõem (inclusive como 'cidadãos').

Uma das características desses Estados Nacionais mais marcantes para a 'regulação moral', em geral, é o fato de se proporem operar nos marcos de uma rigorosa racionalização das relações entre meios e fins (coerentemente com o horizonte de valores que lhes deu origem). Isso implica uma particular atenção à organização dos saberes científicos e a sua capacidade de 'sustentar' as intervenções públicas; ou seja, uma particular imbricação entre as 'regulações' em geral e as 'regulamentações' eventualmente sistematizadas pelo aparelho de Estado. Em obediência à prístina crença na nova 'racionalidade' da gestão da *res publica*, muitas das transformações concretas dos modelos políticos no Ocidente passaram a ser vistas como decorrentes de avanços (ou eventualmente, de lamentáveis 'retrocessos') no conhecimento 'científico' da experiência humana.

Num plano mais operacional, a organização de políticas de Estado articuladas com o conhecimento científico se tornou sistemática a partir do século XIX, sobretudo na área dos fenômenos ligados à saúde e reprodução (no que Foucault chamou de 'política das populações'), de imediatas repercussões nas condições de reprodução econômica e política das nações.

A história da nação brasileira repete linearmente esse mandamento generalizado, infletida apenas pelas características materiais e morais de sua tardia, subordinada e pouco orgânica constituição (em comparação com os

modelos metropolitanos). As particulares vicissitudes da 'consolidação de um Estado centralizado' forte e competente, por um lado, e de um 'campo científico' autonomizado e legítimo, por outro, vão se refletir diretamente no processo de 'regulação' / 'regulamentação', verdadeiro campo de testes e batalhas para o sucesso dos agentes envolvidos.

A posição subordinada no nível internacional impôs, além do mais, ritmos e características bem próprias ao processo nacional, sobretudo no campo científico, sempre dependente das iniciativas e avanços dos campos de vanguarda metropolitanos; mas também no campo direto de ação do Estado, por força de toda sorte de influências ou vicissitudes externas econômicas e políticas.

As 'regulações morais' constituem um dos mais estruturantes mecanismos políticos de construção de fronteiras sociais e culturais. Comprometidas com classificações sociais, elas secretam e manipulam continuamente sinais de demarcação do 'legal', do 'legítimo' e do 'normal', procurando aplicá-los ao conjunto da sociedade, com vistas à 'disciplinarização' generalizada, característica dos estados avançados do 'processo civilizatório', no sentido eliasiano.

A Relação entre os Saberes Sociais e os Psicológicos

É uma característica importante da cosmologia erudita da cultura ocidental moderna conceber as suas ciências humanas, sobretudo, como ciências sociais afastadas dos saberes psicológicos em sentido *lato*, complexamente distribuídos entre a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise.

Essa bifurcação tem evidentes implicações sobre a representação das relações entre ambos, esses conjuntos de saberes e o conhecimento da dinâmica mais geral das sociedades modernas. As propostas analíticas mais abstratas que inspiram este trabalho se caracterizam justamente por embaralharem aquela oposição, permitindo a análise articulada dos 'macroprocessos' político-sociais com a dos 'microprocessos' associados à produção das subjetividades. Trata-se, sobretudo, das hipóteses de Norbert Elias relativas ao 'processo civilizatório', as de Michel Foucault relativas ao 'regime disciplinar' e as de Louis Dumont relativas à 'ideologia do individualismo' no Ocidente.

A antropologia contemporânea dispõe de um largo horizonte de pesquisa na interseção entre as preocupações com a constituição dos 'atores políticos', na dimensão 'pública' da vida social, e a constituição das 'identidades pessoais', naquela outra considerada 'privada'.

O trabalho de superação dessa antiga dicotomia permitiu a demonstração empírica reiterada do seu caráter não estanque, pela ação das propostas analíticas referidas, voltadas para a compreensão da articulação íntima, da indissociabilidade, entre os mecanismos de produção dos lugares sociais da pessoa (de sua classificação, de seu investimento e qualificação) e dos processos aparentemente 'interiores' de sua construção. Esse movimento ganha tanto mais interesse heurístico porquanto embute no processo de produção de novas perspectivas de análise a compreensão dos mecanismos culturais produtores da necessidade daquela própria dicotomização prevalecente (e da história de sua constituição).

Pode-se remeter essa análise ao reconhecimento dos efeitos ideológicos da preeminência da representação do 'indivíduo' como valor (oposto ou antagônico ao da 'sociedade') no âmbito da cultura ocidental moderna. A progressiva hegemonização cultural desse sistema simbólico implicou a rejeição, desqualificação ou marginalização de todos os modelos alternativos comprometidos com uma representação relacional da pessoa (constituída 'dentro' da trama social) e impôs às nascentes 'ciências humanas' uma série de dualismos instituintes.

O mais abrangente foi provavelmente o dualismo entre 'realidade objetiva' e 'realidade subjetiva' (representado, sobretudo, pelo modelo cartesiano). Embora desafiado permanentemente pela ambição monista do universalismo das ciências de inspiração newtoniana, que importaram enormes modificações na representação da realidade humana,[70] o dualismo conservou-se na base das sucessivas tentativas de constituição de saberes específicos do 'humano' (por oposição à dimensão que passava a ser considerada 'animal').

Ao se observar que um dos principais temas dos filósofos sociais do século XVIII é o das relações entre o 'individual' e o 'coletivo', freqüentemente não se percebe que o que justifica tanta inquietação é justamente a súbita preeminência da própria dicotomia enquanto tal, necessitando-se assim de novas teorias sobre, por exemplo, a relação entre as paixões e os interesses individuais e a recém-concebida *commonwealth*,

---

[70] A objetivação do 'corpo' humano pela nascente fisiologia, nos moldes mecanicistas, é bem ilustrada, por exemplo, em LE BRETON (1988).

no interior das emergentes 'nações'.[71] Desse horizonte de renovada busca emergem ao mesmo tempo as primeiras 'ciências sociais' e as primeiras 'ciências psicológicas' (ainda às vezes chamadas de 'morais'): de um lado, as teorias sobre o funcionamento do 'econômico' e do 'político', de outro as teorias sobre o funcionamento do 'entendimento' e das 'paixões'.

O surgimento de propostas alternativas aos modelos 'empiristas' e 'sensualistas' não alterou fundamentalmente o horizonte de oposição. As 'ciências românticas' se propuseram reconstituir a totalidade perdida com as concepções 'mecanicistas', mas não no nível propriamente ontológico. Pelo contrário, a fórmula mais radicalmente dualista de sustentação das 'ciências humanas' do século XIX é a da oposição tipicamente 'romântica' das *Naturwissenschaften* ('ciências naturais') e das *Geisteswissenschaften* ('ciências morais', ou literalmente, 'do espírito'), elaborada explicitamente em meados do século (cf. Gusdorf, 1974 e Duarte, 1995).

O dualismo se reforçou paulatinamente com a consolidação de saberes considerados propriamente 'psicológicos', ou seja, comprometidos com o conhecimento dos mecanismos ou processos internos da pessoa, sua mente, seu espírito, seu pensamento, suas emoções, seu psiquismo. As 'psicologias' e as 'psiquiatrias' transformaram em objeto de reflexão, classificação e intervenção os mais diversos recortes da experiência dita 'interior' ou 'moral', criando novos e sempre mais complexos e discutidos sistemas de representação sobre sua realidade e funcionamento.[72] A emergência da 'psicanálise' freudiana em fins do século XIX aprofundou a autonomização dessa tendência, afastando mais radicalmente a concepção do 'psicológico' de suas relações com o 'substrato fisiológico', 'natural', de que tanto se tratava à época.[73]

---

[71] Ver, a esse respeito, o clássico estudo de HIRSCHMAN (1977) e a recente análise de BOLTANSKI (1993) (particularmente no tocante a Adam Smith). O brilhante e pouco conhecido artigo de LAWRENCE (1979) sobre a emergência conjugada da fisiologia e da teoria política da Escola de Edimburgo no século XVIII – como duas dimensões de uma mesma teoria da 'civilização' – deve ser particularmente referido.

[72] O tema da interioridade psicológica moderna foi bem iluminado por GAUCHET & SWAIN (1980). Eu próprio o examinei sob diferentes ângulos em DUARTE (1983); DUARTE & VENANCIO (1995) e DUARTE & GIUMBELLI (1994).

[73] Um artigo recente de RUSSO (1997) propõe um interessante modelo tripartido para esse desenvolvimento.

Esses desenvolvimentos eruditos ou acadêmicos (ligados ao movimento de autonomização e institucionalização dos saberes 'científicos') interagiram continuamente com movimentos mais amplos do que hoje às vezes se chama de 'história das mentalidades'. A mesma força de individualização das representações da Pessoa operou no nível dos grandes movimentos ideológicos (filosofia *tout court*, filosofia social, projetos políticos) e no nível do senso comum (em interação com os saberes eruditos), suscitando de modo muito enfático a valorização, a expressão e a inquietação com os 'sentimentos' e as 'emoções', sede da singularidade individual.[74]

Uma seqüência canônica de grandes questões acabou por se constituir e consolidar – atravessando os níveis das representações científicas, filosóficas, políticas e populares – em torno da inquietação com as formas consideradas de desequilíbrio, disfunção ou patologia das relações entre o indivíduo e a sociedade. O 'louco', o 'criminoso', o 'perverso sexual', o 'artista/gênio', o 'extático religioso', o 'fanático político' são núcleos imaginários recorrentes, separados ou combinados; mais ou menos 'isolados' (a questão da 'multidão' os encenava como coletivo e a 'loucura a dois' como díade, por exemplo). Todos eles correspondem a deslizamentos do modelo de pessoa 'racional', dotada de 'juízo' e 'controle de si', que gradualmente se impusera como suporte da desejada 'cidadania'.

Grandes sistemas procuraram organizar essas representações, apontando caminhos combinados para a compreensão científica, a terapêutica ou reforma moral e a intervenção sociopolítica. A grande configuração da 'degeneração' (ela própria montada sobre o modelo mais básico do 'nervoso'; cf. Duarte, 1986 e Davis, 1989) ofereceu certamente a forma mais complexa e abrangente de articulação entre essas instâncias de compreensão e intervenção, entre o 'individual' e o 'social' (cf. Carrara, 1996 e Serpa Jr., 1997). A ela se articulou o vastíssimo movimento social do 'higienismo', que mediou as antigas 'reformas morais' e a nova 'governamentalidade' reinante no Ocidente. A presença daquela configuração e deste outro movimento afeta diretamente todas as regulações morais na área de influência cultural ocidental até a Segunda Guerra Mundial, incluindo as diversas disposições radicais de regulamentação ligadas ao 'eugenismo'.

[74] A história das lágrimas no Ocidente moderno de Vincent-Buffault (1988) apresenta um convincente testemunho desse processo.

Vê-se assim que, apesar da pregnância dos citados dualismos (objetivo *versus* subjetivo; individual *versus* coletivo; emoção *versus* razão), uma intensa dinâmica articulou permanentemente os seus termos, sob uma pletora de formas discursivas ou institucionais. Quando vemos Durkheim tratar do 'suicídio' (um fenômeno suposto 'individual' que pretende analisar do ponto de vista do 'coletivo'); Freud tratar da 'multidão' (um fenômeno 'coletivo' que pretende analisar do ponto de vista 'psicológico') ou W. James tratar da 'experiência religiosa' (tornando 'psicológico' o que sempre fora considerado um fato 'moral'), observamos apenas a ponta mais abstrata ou 'acadêmica' de uma grande teia de 'dispositivos complexos de regulação', que envolvem a criminologia, a medicina legal, a antropologia física, a saúde pública, a psiquiatria, a sexologia, a polícia de costumes, o direito civil, a regulamentação do trabalho, as políticas populacionais, as estratégias pastorais das igrejas, o imaginário das publicações de massa; enfim, quase tudo o que delineou as sociedades contemporâneas e ainda conforma permanentemente sua dinâmica.

Todo esse processo pode ser também observado do ponto de vista do esclarecimento histórico-etnográfico dos processos sociais que vêm agindo na sociedade brasileira no sentido da difusão da ideologia do 'individualismo' (no sentido de L. Dumont), por meio da 'interiorização' propiciada pela difusão, consumo e reprodução das representações 'psicologizadas' da Pessoa. O grau de 'psicologização' tem sido recorrentemente proposto e discutido como um dos critérios de reconhecimento da modernidade, racionalização, civilização ou disciplinarização das sociedades ocidentais. Uma grande massa de informação confirma a íntima correlação entre esses processos na sociedade brasileira desde o início do século, o que permite hoje comparar a forma específica da 'psicologização' com as formas próprias da história política e da história do campo científico e acadêmico no País. Ainda uma vez mais, a comparação dos deslocamentos diferenciais da psiquiatria, psicologia, psicanálise, sexologia, higiene, medicina legal, educação, medicina social, antropologia, sociologia e economia enseja a composição de um quadro complexo das relações íntimas entre os temas da Civilização, da construção da Nação e da formação da Pessoa no Ocidente moderno, em geral, e na sociedade brasileira, em particular.

Todo esse universo de inter-relações cruciais para o funcionamento das sociedades e para o progresso da reflexão sobre o humano tem sido objeto de investigação de cada uma e de todas as ciências humanas. Só a antropologia

parece, no entanto, hoje em dia, capaz de coordenar a multiplicidade dos fios aí encontrados, por se ter habilitado a uma permanente costura entre a ambição de totalização analítica e a humildade da atenção etnográfica comparada. A maior parte dos trabalhos produzidos sobre nódulos desses processos foram feitos diretamente por antropólogos, ou por historiadores, sociólogos ou profissionais psi inspirados pela estratégia do conhecimento antropológico.

Trata-se, assim, de proceder aqui a um exercício delicado: o de compreender de modo 'antropológico' como a própria antropologia (como saber e disciplina institucionalizada) interveio e intervém até hoje como agente do processo complexo de regulações morais da Pessoa na sociedade brasileira, sobretudo por meio de sua relação com a 'psicologização' (de que a psicanálise é o mais dinâmico motor).

Os Dois Regimes

Este trabalho se desenvolve em dois planos. O primeiro, mais etnográfico ou 'interno', procura explicitar as características que assumiram as intensas relações acadêmicas da antropologia com a psicanálise em dois diferentes momentos da história das ciências humanas no Brasil: o período 'heróico' que vai – grosso modo – dos anos 20 ao fim dos 40 (o 'entreguerras') e o período 'crítico' iniciado nos anos 70 deste século.

O primeiro período é caracterizado basicamente pela produção de dois autores – Arthur Ramos e Roger Bastide – ambos considerados 'antropólogos' e igualmente influenciados pela freqüentação da literatura psicanalítica – cujas problemáticas invocam explicitamente em suas obras. Os próprios contrastes entre os dois autores – muito grandes sob diversos aspectos –, servirão para precisar o foco de análise sobre o 'regime' em que se processa sua articulação entre os dois saberes.

O segundo período é – por sua vez – caracterizado basicamente pela produção de dois outros autores – Gilberto Velho e Sérvulo Figueira – ao longo dos anos 70 e 80 no Rio de Janeiro. Neste caso, chegou a haver interação produtiva imediata entre os dois autores, ensejando a articulação de uma rede mais especializada do que a do período 'heróico', em razão de uma série de características diferenciais do campo acadêmico nos dois momentos. O primeiro autor é conhecido como antropólogo e o segundo como psicanalista, embora tenha produzido nesse período uma obra que

era considerada (e que ele próprio considerava) de cunho antropológico. A psicanálise aparece como tema avantajado das duas obras, mas de uma forma muito diferente da do outro 'regime'.

Cabe ressaltar, desde já, o notável silêncio na relação entre os dois saberes que caracteriza os anos 50 e 60, por motivos que convém justamente deslindar (incorporando ao modelo mais abrangente).

O segundo plano, mais histórico (ou sócio-histórico), visa justamente produzir um modelo mais ambicioso para dar conta das relações que cada um dos referidos 'regimes' entretêm com o estado geral do campo das ciências humanas no Brasil nos dois períodos em questão.

No primeiro regime, que se caracteriza – no nível da análise 'interna' – pela disposição de incorporação dos recursos de interpretação psicanalítica à análise dos fenômenos 'culturais', prevalece a continuada referência à 'cultura negra' ou 'cultura dos negros' no Brasil e – particularmente – aos fenômenos religiosos ligados à 'raça' ou à 'herança africana'. A questão do 'transe' nos cultos atravessa crucialmente toda a produção desse 'regime', que nisso revela seu foco abrangente: trata-se de compreender como se organiza culturalmente o 'pensamento' das camadas subalternas da sociedade brasileira tendo por base uma característica vista como tipicamente arcaica ou primitiva (mesmo que se relativize até um certo ponto as implicações evolucionistas lineares dessa caracterização).

Como se verá, essa preocupação se constrói no interior de uma problemática relativa à civilização da nação brasileira, cuja fraqueza ou atraso se atribui, de algum modo, ao peso daquela raça ou herança. Contra as interpretações pessimistas oriundas dos saberes metropolitanos, produz-se interpretações que enfatizam a capacidade de 'redenção' cultural mediante um processo de 'educação' generalizada – o que não pode deixar de envolver, nesse período, altas expectativas de regulamentação e intervenção do Estado. Essa será a chave analítica do modo de entrada das idéias psicanalíticas no campo intelectual brasileiro (e na sua apropriação pela antropologia).[75]

A interpretação que faz Mariza Corrêa da antropologia brasileira do entreguerras, à luz da teoria foucaultiana das disciplinas, é aqui extremamente pertinente. Esse horizonte 'educativo' compartilhado pela antropologia e

---

[75] Mariza Peirano explora bem essa ênfase sobre a 'educação' como chave de compreensão e transformação da Nação, considerando-a como uma característica do pensamento social da década de 30 (PEIRANO, 1981:28 ou 39).

pela psicanálise corresponde diretamente ao que ela chama de "fiscalização" ou "repressão branda", lembrando expressões de Arthur Ramos e Gilberto Freyre (cf. Corrêa, 1982:219 e 260) –, por oposição aos defensores contemporâneos de uma repressão de tipo 'policial' (ibid.:242).

No segundo regime, a imagem da psicanálise passa de instrumento de civilização e educação para sintoma de uma 'civilização' de algum modo já ocorrida (sob a etiqueta da 'modernização'). O tema antropológico privilegiado será não mais o da 'raça' ou das 'heranças culturais' em geral, mas o da 'vida urbana', com os seus fenômenos considerados próprios de 'desvio' ou 'desmapeamento' cultural. O interesse em questões etnográficas como a loucura, as drogas ou a sexualidade desviante aproximam os antropólogos examinados do mundo dos saberes psicológicos (já agora organizado em um campo institucionalmente complexo) e os tornam interlocutores freqüentes, inclusive em torno de questões de regulação moral (a compreensão do consumo social das terapias psicanalíticas, por exemplo) ou mesmo de regulamentação pública importante (como a reforma psiquiátrica ou a descriminalização de drogas ilícitas) – em nome dos valores da liberdade e da tolerância. A chave de compreensão da problemática do regime será, neste caso – em vez da 'educação' – a da 'coerência' e 'reflexividade' desses sujeitos (e 'cidadãos').

As expectativas em relação ao Estado nesse último período são, sobretudo, negativas ou críticas (em relação a diversos tipos de regulamentação pública em curso, por exemplo), mas também freqüentemente indiferentes – devido em boa parte à forte autonomização atingida pelo campo acadêmico-universitário (no qual se encontram os antropólogos e alguns psicanalistas) e profissional psicoterapêutico (no qual se encontram os psicanalistas). Não poderemos desenvolver – mas não podemos tampouco deixar de evocar – a relação entre os dois 'regimes' em análise e os 'regimes políticos' sob os quais se desenvolveram. O primeiro é marcado pela Revolução de 30, que é vista por boa parte dos intelectuais brasileiros como uma oportunidade de levar adiante as expectativas de 'civilização' dirigida que se acumulavam desde o fim do Império, frustradas pela consolidação conservadora da República Velha.[76] A

[76] Seria interessante discutir esse 'dirigismo civilizatório' à luz da noção de 'poder tutelar' utilizada sistematicamente por Souza Lima para analisar as políticas públicas relativas às populações indígenas na República Velha (Lima, 1995). Tanto Corrêa quanto Peirano utilizam a categoria 'tutelar' para se referir a disposições políticas contidas no pensamento social brasileiro do entreguerras.

vinda de Ramos para a Capital logo após a revolução e sua rápida incorporação ao aparelho de Estado como agente da educação pública é expressiva das condições dessa primeira fase. O advento do Estado Novo corresponde certamente ao desencanto de uma boa fração dos portadores daquelas esperanças e corresponde – talvez não linearmente – ao momento de entrada dos nossos dois atores privilegiados no sistema universitário que acabava de se autonomizar. O período seguinte é marcado pelas inquietações da Segunda Guerra – num contexto nacional politicamente ambíguo, que se encerra com a deposição, retorno e morte de Getúlio Vargas às voltas de 1950. Arthur Ramos se destacou no período da guerra como o autor de mais de um manifesto público e coletivo contra o racismo, o que lhe valeu provavelmente um lugar de destaque no contexto do pós-guerra (inclusive a oferta do cargo na Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura [Unesco] –, em cujo desempenho faleceu em Paris).

O segundo regime emerge em plena vigência da ditadura militar instalada em 1964 (após o interregno democrático e 'desenvolvimentista' dos anos 50). Sua ênfase em valores associáveis aos ideais da liberdade e sua indisposição em participar diretamente do aparelho de Estado podem ser correlacionadas assim, também – mesmo que não linearmente –, ao amplo movimento intelectual de resistência ao governo autoritário (que só se encerra na primeira metade dos anos 80).

O Primeiro Regime

Arthur Ramos [1903-1949] era médico formado pela Faculdade da Bahia [1926], psiquiatra praticante, um dos vultos eminentes dessa área (tão particularmente densa no Brasil) que se desenhou na passagem do século entre a psiquiatria, a medicina legal, a criminologia e a antropologia (física e cultural). Sua trajetória intelectual, infletida pelo deslocamento de Salvador para a Capital da República depois de 1930, foi fortemente marcada pela evocação da obra de Nina Rodrigues – para cuja recuperação intelectual contribuiu de forma estratégica (ao lado de Afrânio Peixoto). Seu interesse precoce pela obra de Freud o colocou desde cedo em interlocução com os psiquiatras precursores da divulgação e interesse pela psicanálise no Brasil (cf. Perestrello, 1988). A vinda para o Rio permitiu que seu já grande interesse pelas questões da 'infância' se transformasse em investimentos concretos na 'educação', ao assumir – por indicação de Anísio Teixeira – a Seção Técnica de Ortofrenia e Higiene Mental

do Departamento de Educação do então Distrito Federal [1934], onde desenvolveu intensa atividade. Logo depois [1935], acompanharia Anísio Teixeira na organização da Universidade do Distrito Federal, como encarregado da cadeira de Psicologia Social (enquanto Gilberto Freyre ocupava a de Antropologia Social e Cultural). Na Faculdade Nacional de Filosofia – em seguida – viria a ocupar a cadeira de Antropologia Física e Cultural [1939] até sua indicação para a recém-criada Diretoria de Ciências Sociais da Unesco [1949]. Foi um dos intelectuais brasileiros mais em evidência ao longo dos anos 40, com volumosa produção voltada para temas de psiquiatria, antropologia física e cultural, educação, higiene e psicanálise. Além das citadas cátedras universitárias, controlou funções editoriais importantes (como diretor de coleção da Editora Civilização Brasileira a partir de 1934) e exercitou sua disposição institucional na fundação e direção da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (de 1941 até sua morte, em 1949). Foi a partir dessa última posição que organizou o chamado 'Manifesto contra o Racismo', divulgado em 1942. Foi ainda um dos relatores – pelo Estado brasileiro – do projeto de criação da Unesco, ao término da Segunda Grande Guerra.

Roger Bastide [1898-1974] vinha de uma formação em filosofia na França [carreira provincial; *agrégé* em 1924], marcada por uma grande ambivalência em relação à escola durkheimiana (discípulo de Gaston Richard) (cf. Pereira de Queiroz, 1983 e Braga, 1995). Em 1938 aceitou o convite para integrar o corpo docente da jovem Universidade de São Paulo, como tantos outros franceses nas ciências humanas. Suas peculiares preocupações intelectuais logo o fizeram freqüentar a literatura brasileira sobre a cultura 'negra' e – de certo modo – incorporar a disposição de se debruçar sobre a questão da diferença do 'pensamento'. Também utilizava o recurso às interpretações de cunho psicanalítico, que o tornaram um interlocutor inevitável de Ramos.[77] Desempenhou papel mais 'moderno' como intelectual universitário especializado no campo brasileiro e retornou à França entre 1951 e 1954, embora continuando a escrever sobre a cultura negra e as religiões afro-brasileiras até sua morte (cf. Pereira de Queiroz, 1983).

Em ambos avulta – mais do que a influência de Freud – a outra, mais explícita, das inquietações de Lévy-Bruhl com o 'pensamento pré-lógico'. Arthur Ramos acrescentou à combinação desses dois autores muitos outros,

[77] Ver a própria evocação de Bastide, sobre a relação entre os dois no necrológio coletivo, publicado pelo Ministério da Educação (cf. Vários Autores, 1952).

significativos, de que se pode citar Jung, Pfister, Adler, Stekel, Ferenczi, Piaget (além de Anna Freud e Melanie Klein). Embora em ambos os autores a marca lévy-bruhliana tenha empalidecido ao longo das carreiras, permaneceram eles comprometidos com o grande horizonte das inquietações sobre o estatuto da 'civilização', tão característico do pensamento ocidental em geral desde o início do século XVIII. Acrescentavam a essa inquietação geral a preocupação específica com o estatuto das populações negras no continente americano – onde serviram tão vivamente para encarnar a Diferença resistente à expansão da racionalidade oficial do Ocidente.[78] Arthur Ramos expressou particularmente bem essa injunção, despojando-a do organicismo 'racializante' dos primeiros teóricos e metamorfoseando-a paulatinamente na questão 'educacional' em que a subsumiu ao longo de sua obra. Bastide, por sua vez, já tendia a colorir a 'resistência' negra à civilização dos tons românticos da Singularidade, sem escapar do mentalismo diferencializante de seu contemporâneo brasileiro.

No caso brasileiro, em que o ideal da igualdade civil só encontrou plena sustentação legal em fins do século XIX, às portas da República, o desafio da Diferença como que se precipitou muito mais acelerada e dramaticamente em torno da 'questão negra' na passagem do século.[79] Os intelectuais inventores da 'questão', como Silvio Romero, R. Nina Rodrigues e João Batista de Lacerda, tiveram que se haver diretamente com o estado dos saberes sobre o humano hegemônicos à época no mundo metropolitano. Esses saberes, quer partissem da antropologia física, da psiquiatria, da medicina legal ou do direito penal, estavam fundamente marcados pela questão da 'degenerescência'. Essa teoria representava o apogeu das inúmeras tentativas de restauração ideológica da Diferença que tinham vindo à luz na Europa desde que os ideais da Liberdade e da Igualdade tinham se institucionalizado em estruturas e procedimentos políticos regulares. Era como se – de certo modo – os determinismos sociais expulsos da representação democrática do mundo político viessem então se refugiar em múltiplas formas de determinismos físicos (mais precisamente 'físico-morais'), escudados pelo crescente prestígio das 'ciências' e do 'cientificismo'.[80]

---

[78] Corrêa (1982:26 e 34) é particularmente esclarecedora sobre a articulação entre o problema da 'civilização' e a 'questão racial' nesse período.

[79] Dante Moreira Leite já fazia, em 1954, essa associação histórica – depois muito retomada (cf. MOREIRA-LEITE, 1976).

[80] Veja-se, além das já citadas obras de Carrara e Serpa Jr. – para aspectos mais gerais dessa questão –, RUSSO (1997) e VENANCIO (1997); assim como – para aspectos mais pontuais –, ROHDEN (1997) e TEIXEIRA (1997).

No Brasil, a tese do 'embranquecimento progressivo' da população brasileira – apesar de sua aparente refutação do determinismo eugenista –, apenas adequava o modelo internacional às peculiaridades da situação e – digamos assim – do *ethos* nacional (cf. Seyferth, 1989). Montava-se assim, com os aportes sucessivos de Gilberto Freyre e de Roquette-Pinto, a hipótese do caráter não-discriminante das relações interétnicas no Brasil, que viria a ser contestado apenas durante a década de 50, sob o influxo reavivado das idéias igualitárias decorrente da derrota do nazi-fascismo na Segunda Guerra.

Na verdade, a trama da invenção da 'afro-brasilidade' foi constituída na confluência do reconhecimento da inevitabilidade da presença vultosa dos negros na população brasileira[81] e da consciência aguçada da Diferença que se tinha de enfrentar para produzir a Civilização na Nação. É assim que a palavra-chave dos movimentos da intelectualidade nacional nas quatro primeiras décadas do século foi a da 'educação', ou seja, os recursos gerais de transformação do diferente em 'civilizado' que se tinham formalizado no Ocidente como uma área específica de especulação e experimentação, pelo menos desde Rousseau.[82]

Quer se tratasse da educação 'escolar', 'técnica' ou 'cívica', quer se tratasse da educação 'sanitária' brandida pela onipresente higiene (física e mental) e pelo movimento sanitarista, quase todas as preocupações convergiam para os mecanismos de transformação dos sujeitos e das populações que pudessem fazer confluir os esforços civilizatórios na construção da Nação 'moderna' – que a todos tão distante se afigurava. Na história das instituições nacionais, não só avultam as iniciativas dedicadas explicitamente à infância e à educação nos anos 20 e 30, como é difícil discernir as fronteiras entre a educação, a higiene, a psiquiatria e a psicanálise. A Associação Brasileira de Educação, fundada em 1924, mantinha estreitas relações com a influente Liga Brasileira de Higiene Mental, fundada no ano anterior pelo psiquiatra Gustavo Riedel

---

[81] CORRÊA (1982:349) evoca a significativa expressão de Afrânio Peixoto para se referir à questão: "o eclipse negro".

[82] SEYFERTH (1989:20) nos lembra que "(...) mesmo autores como Bomfim, que viam na mistura de raças um caráter renovador, não escaparam do ideário do progresso, com seu significado evolucionista. Mesmo sem usar argumentos raciais, a inferioridade do negro e do índio, e até certo ponto também dos mestiços, está implícita na noção de 'civilização'. Daí a ênfase tão grande na necessidade da 'educação' – como aparece, por exemplo, em Roquette-Pinto. Educar significa tirar do atraso – 'civilizar'". Sobre esse ponto ver ainda RAMOS-DA-SILVA (1997).

(cf. Freire-Costa, 1981). Porto Carrero criou nesta última uma Clínica Psicanalítica, em 1926, e ministrou na primeira cursos de psicanálise aplicada à educação em 1928. Em 1926 foi fundado o Instituto de Higiene de São Paulo e no ano seguinte – também em São Paulo – a primeira e malograda Sociedade Brasileira de Psicanálise (a Seção do Rio seria fundada em 1928). Em 1927 foi criado o Serviço de Assistência aos Doentes Mentais do Distrito Federal, que viria a se transformar em serviço nacional ao ser incorporado ao Ministério da Educação e Saúde, instituído em 1930. Em 1928 deu-se a famosa primeira reforma do ensino público do Distrito Federal, com Fernando de Azevedo. Em 1929, ainda no Rio de Janeiro, organizava-se o primeiro Gabinete de Psicanálise no Hospício Nacional de Psicopatas. Finalmente, em 1932 era divulgado o famoso 'Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova', conciliando as tendências lideradas por Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira, que se haviam enfrentado na IV Conferência Nacional de Educação, realizada em Niterói no ano anterior (cf. Cunha, 1980).

Esse processo não era desconectado evidentemente dos movimentos internacionais ligados à 'civilização' – e particularmente do tom 'dirigista' ou 'autoritário' que caracterizou crescentemente a ação do Estado e o pensamento social do entreguerras. A adoção no Brasil do Dia da Criança, em 1924, seguia uma proposta da Liga das Nações, embora ecoasse também os efeitos do I Congresso Brasileiro de Proteção à Infância, realizado em 1922. A promulgação do Código de Menores em 1927 foi contemporânea das primeiras legislações de proibição do consumo de drogas (como a maconha e a cocaína), por uma pressão conjugada sobre o Estado brasileiro da diplomacia norte-americana e da Academia Nacional de Medicina, preocupada com os supostos efeitos antieugênicos do consumo dessas substâncias (cf. Brito, 1996). Em 1929, aliás, teve lugar o I Congresso Brasileiro de Eugenia, seguido em 1931 pela criação, por Renato Kehl, da Comissão Central Brasileira de Eugenia. Sergio Carrara estudou minuciosamente esse período (desde o fim do século XIX até a Segunda Grande Guerra) do ponto de vista das regulamentações morais referidas à sexualidade, à prostituição e à sífilis, demonstrando justamente a sua articulação com a dinâmica internacional e as características próprias das formas assumidas no Brasil (cf. Carrara, 1996). A descoberta de um rico material sobre 'educação sexual' produzido no Brasil no entreguerras ensejou outro trabalho, ainda em curso, que também concerne às regulações morais em suas determinações nacionais e internacionais (cf. Carrara, 1997).

A psicanálise lida por Arthur Ramos (e por todos os psiquiatras seus contemporâneos)[83] era fundamentalmente uma teoria da 'civilização' ou 'educação' individual.[84] Como já apontaram outros dos comentadores de Ramos (cf. Corrêa, 1982; Mokrejs, 1993; e Carvalho, 1995), a teoria freudiana era consumida sobretudo pela via da oposição entre um 'inconsciente' mais 'primitivo' (com todas as ambigüidades desta palavra) e uma 'consciência' capaz de se educar, de se controlar (e eventualmente se autocontrolar) pela própria via dos novos recursos psicoterapêuticos colocados à disposição do processo civilizatório.[85] Daí a importância que tiveram para Ramos, por exemplo, tanto a obra de Pfister (referida à psicanálise freudiana, mas nitidamente mais 'moralizante' ou 'didática') quanto a de Piaget (cujo mentalismo é de caráter diferente do da psicanálise, mas fundamentalmente comprometido com a educação individual).

O primeiro 'regime' de nosso modelo é assim um regime subordinado ao trinômio civilização/nação/educação, expressivo das condições gerais em que se podia constituir o campo intelectual brasileiro do entreguerras. A relação com a Nação se impunha não apenas no plano dos ideais,[86] mas

---

[83] Ver Ropa (1983); particularmente sobre Porto Carrero e Antonio Austregésilo – considerados como os mais importantes pioneiros da psicanálise no Rio de Janeiro. Encontramos aí a seguinte transcrição de Austregésilo, em seu *Viagem Interior*, de 1934: "Penetremos cada dia dentro de nós-mesmos e reconheçamos as nossas faltas e exaltemos os nossos deveres, façamos viagens diárias ao íntimo de nossa personalidade (...) saibamos vencer-nos, saibamos educar-nos, elevar-nos dentro de nós mesmos, porque só assim com a nossa melhoria individual o mundo melhora automaticamente" (Ropa, 1982:28).

[84] É o próprio autor quem nos diz: "No Brasil, não têm passado despercebidos os aspectos pedagógicos da psicanálise. Desde 1926, por iniciativa deste incansável trabalhador que é o Professor Ernani Lopes, foi instalado na Liga Brasileira de Higiene Mental, por ele tão sabiamente dirigida, um serviço de psicanálise. Porto Carrero, o nosso grande estudioso desses assuntos, iniciou a propaganda daquele serviço em entrevistas de imprensa e irradiou uma conferência sobre 'Psicanálise e Educação', seguida de pois de outros ensaios sobre o mesmo tema, e hoje reunidos em seus livros sobre psicanálise (...)" (Ramos, 1934c:24).

[85] "Mas a sublimação mais perfeita deve ser para um trabalho de rendimento à comunidade. A tarefa do educador é de adivinhar logo cedo as sublimações para que tendem as forças instintivas de cada criança, qual será esse trabalho social que deve ser escolhido não como uma tarefa pesda e desagradável, mas com alegria, com participação de toda a personalidade, pois que ele tem raizes instintivas, tendências elementares que se trasnformaram por via da sublimação. É todo um capítulo novo de orientação profissional." (Ramos, 1934c: 157).

[86] Veja-se Peirano (1981), sobre o mandamento de "explicar o Brasil" entre os cientistas sociais brasileiros.

também no plano mais pragmático das relações com o aparelho de Estado. Na ausência de uma estrutura de mediações institucionais razoavelmente autônoma para sustentar os projetos intelectuais (veja-se as vicissitudes da Universidade do Distrito Federal, por exemplo, nos anos 30) e na dificuldade de manutenção de instituições civis alternativas,[87] era inevitável ocupar posições dentro do aparelho de Estado.

É assim que todas as análises da história dos intelectuais neste país sublinham a sua enorme dependência da condição de 'funcionários públicos', no sentido literal do termo (cf. Corrêa, 1982:3-4). A rede médico-sanitária implantada desde o começo do século foi um dos principais veículos dessa 'incorporação'.[88] Foi nela que Ramos iniciou sua carreira pública na Bahia, seguindo as pegadas de Nina Rodrigues, como médico do Hospital São João de Deus e como médico-legista do Serviço Médico-Legal do estado da Bahia. Como também ressalta Mariza Corrêa, porém, não se tratava apenas de ocupação passiva de funções no interior de um Estado pré-desenhado. Tratava-se também e sobretudo de criação ou transformação de instituições estatais, servindo à complexificação da rede de relações com a sociedade civil. Foi o papel desempenhado por Ramos ao apresentar, em 1928, um plano de construção do Manicômio Judiciário da Bahia e ao assumir, em

[87] Veja-se que as primeiras sociedades psicanalíticas fundadas em São Paulo e no Rio de Janeiro no fim dos anos 20 , assim como as primeiras associações de antropologia (a Sociedade de Etnografia e Folclore, criada em São Paulo em 1937, e a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia fundada por Ramos no início da década de 40), não só tiveram vida curta como não foram simbolicamente recuperadas por suas congêneres bem-sucedidas dos anos 50.

[88] A medicina foi uma das primeiras disciplinas (junto com o direito) a se institucionalizarem no Brasil. As duas faculdades iniciais (da Bahia e do Rio de Janeiro) foram criadas em 1830, substituindo os antigos Colégios Médico-Cirúrgicos. A Academia Nacional de Medicina (inicialmente Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro) foi fundada em 1829. A *Gazeta Médica da Bahia* surgiu em 1866 e o *Brazil-Médico* em 1887 (cf. Brito, 1996). A Psiquiatria participou dessa implantação desde a criação do Hospício Pedro II em 1841, que só começou no entanto a funcionar em 1852 e a ter uma administração plenamente médica com Teixeira Brandão em 1886 (cf. Teixeira, 1997). A primeira cátedra de psiquiatria foi instituida em 1881 e os *Arquivos Brasileiros de Psiquiatria, Neurologia e Ciências Afins* começaram a circular em 1905. A Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Neurologia e Medicina Legal foi criada em 1907. Para uma revisão dos compromissos de regulação moral da medicina no Brasil no século XIX, ver Freire-Costa, 1979 e 1981 e Machado et al., 1978. No período em que se centra minha análise, assiste-se a uma intensa reconversão dos horizontes profissionais da medicina, com o notável crescimento das funções reguladoras do Estado. O Congresso Nacional dos Práticos, realizado em 1922, parece ter se voltado sobretudo para a reflexão sobre essas novas condições da carreira (cf. Pereira Neto, 1997).

1934, a convite de Anísio Teixeira, o recém-criado Serviço de Higiene Mental e Ortofrenia da Secretaria de Educação e Saúde do Distrito Federal. A história das intensas atividades aí desenvolvidas por nosso autor, até 1939, mal começou a ser realizada.[89]

Bastide escapou dessa dimensão da vida dos intelectuais brasileiros pela singularidade de sua presença entre nós: como estrangeiro e como convidado – já mais para o final do período [1938] – para compor o quadro da primeira universidade bem-sucedida do País (com todos os sinais da autonomização que esse tipo de instituição implica).[90] Arthur Ramos também passou a ocupar posições universitárias no Rio de Janeiro justamente a partir de 1939.

O Grande Interregno

O período de 'latência' dos anos 50 e 60 (do ponto de vista das relações ativas entre a antropologia e a psicanálise) se caracterizou por uma crítica acirrada ao 'culturalismo' que se julgava ter prevalecido até então e pela acelerada hegemonização da sociologia.[91] Os estudos sobre a 'cultura negra' sofreram uma sistemática crítica da parte de 'sociólogos' treinados profissionalmente nas instituições universitárias implantadas ao longo dos anos 30 (como Costa Pinto e Guerreiro Ramos, sobretudo; cf. Cunha, 1994: 15). Intelectuais e militantes 'negros' convocaram, em 1950, o 1º Congresso Negro Brasileiro (cf. Seyferth, 1989:26), para levantar o debate sobre a

[89] Mariza Corrêa dá importantes pistas sobre isso (Corrêa, 1982:354 e seg.) e o trabalho de Nunes (1994) apresenta alguma informação interessante. Seria necessário verificar particularmente o papel do Instituto de Pesquisas Educacionais aí sediado – como precursor da institucionalização específica da psicologia e de um atendimento psicanalítico oferecido nos orgãos de Estado – durante os anos 50 (cf. Lima-Silva (1983); Figueiredo (1984); Mancebo (1997) e Jacó-Vilela (1997).

[90] A aproximação entre Ramos e Bastide nesse 'primeiro regime' visa justamente ressaltar uma continuidade na qual ela não é habitualmente vista e na qual não era vista, aliás, à época. Embora os dois autores se citassem e compartilhassem – entre todos os sinais aqui descritos – da reverência a Nina Rodrigues como o "fundador da antropologia brasileira" (segundo Bastide), as diferenças de suas posições acadêmicas tornavam-nos bastante díspares. É significativo que Bastide nunca tenha sido aproximado formalmente da 'Escola de Nina Rodrigues' (cf. Corrêa, 1982) e que os sociólogos paulistas dos anos 50 tenham podido se aliar a este último, enquanto se incumbiam do enterro acadêmico do recém-falecido Ramos.

[91] A análise de Mariza Peirano é muito clara sobre esse ponto, aduzindo inclusive uma passagem de entrevista com Florestan Fernandes em que ele declara explicitamente ter naquela época preterido a antropologia em favor da sociologia (Peirano: 1982:94 e seg.).

suposta 'democracia racial' brasileira. Bastide procurou se afastar do regime anterior, associando-se ao movimento de reavaliação e assinando, por exemplo, junto com Florestan Fernandes, o *Relações Raciais entre Negros e Brancos*, em 1955 (cf. Fernandes & Bastide, 1955).[92] Fernandes, que participou com marcada reticência de um dos vários volumes de homenagens a Arthur Ramos por ocasião de sua morte (cf. Fernandes, Costa-Eduardo e Baldus, 1950), publicou sucessivamente em 1954 e 1956, na *Revista de Antropologia*, um artigo sobre Lévy-Bruhl e outro sobre as relações entre a psicanálise e a sociologia (cf. Fernandes, 1954 e 1956), que talvez possam ser considerados como uma operação de desconstrução sistemática das bases da antropologia representada por Arthur Ramos. Deve-se ressaltar aqui que a psicanálise aí evocada é fundamentalmente uma 'ciência' com aportes 'metodológicos' considerados importantes para a sociologia. Desaparece todo conteúdo programático ou ontológico (relativo ao 'pensamento' humano, por exemplo) e permanece apenas uma estratégia de pesquisa, útil para a nova racionalidade profissional em afirmação (o mesmo procedimento, aliás, caracteriza o artigo sobre Lévy-Bruhl). Esses textos parecem constituir, assim, apenas uma espécie de epitáfio para o 'regime' descrito para o entreguerras, uma vez que não conduzem a uma verdadeira rearticulação interna da problemática.[93]

Na verdade, uma outra rearticulação estava se dando, num nível mais abrangente, cada vez mais voltado para as 'macrorrelações' sociais. O 'econômico' vem atravessar todo o campo acadêmico do período, seja sob a forma da influência do marxismo no privilégio à dimensão das relações entre as 'classes' dentro da sociologia,[94] seja na consolidação universitária e

---

[92] Esse trabalho foi um dos muitos resultados da grande pesquisa encomendada pela UNESCO sobre as relações raciais no Brasil (comparadas com outros dois países) e que tinha sido concebida justamente por inspiração de Arthur Ramos em sua fugaz passagem pela Diretoria de Ciências Sociais em 1949 (ver especificamente CORRÊA, 1982:224; e, para referências sobre o conjunto da pesquisa, PEIRANO, 1981:99).

[93] A única exceção notável ao desinteresse mútuo entre as duas disciplinas nesse período parece ser a presença na obra de Dante Moreira Leite: *O Caráter Nacional Brasileiro* (tese defendida na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da USP e publicada em 1954), de uma revisão das posições da escola de Cultura e Personalidade norte-americana, sobretudo dos autores da sua fase tardia, mais 'psicanalizante'. De qualquer modo, trata-se de um trabalho que se manteve bastante isolado em seu gênero e época.

[94] Veja-se, por exemplo, o título significativo da obra de Florestan Fernandes, publicada inicialmente em 1964: *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (FERNANDES, 1965).

profissional da economia,[95] seja na constituição do complexo acadêmico-político constituído pela chamada 'teoria da dependência' e pela escola 'estruturalista' (assim nomeada em oposição aos 'monetaristas').

Foi nesse mesmo período, porém – de intensa 'institucionalização' geral –,[96] que se organizaram as primeiras sociedades estáveis de psicanálise e de antropologia no País. A Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo obteve filiação provisória à IPA em 1951, a Sociedade de Psicanálise do Rio de Janeiro se filiou em 1955 e a Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro em 1957 (cf. Figueiredo, 1984 e Carvalho, 1995). A Associação Brasileira de Antropologia foi fundada em 1955, por ocasião da 2ª Reunião Brasileira de Antropologia (a primeira tinha tido lugar em 1953) (cf. Corrêa, 1988).

Esse período corresponde, também, ao desencadeamento do processo de institucionalização da psicologia.[97] Entre a criação do Instituto de Seleção e Orientação Profissional (Isop), também dentro da Fundação Getúlio Vargas, em 1947, e a regulamentação profissional da carreira (franqueando-lhe o atendimento clínico, mediante definição de competência para 'solução de problemas de ajustamento'), obtida em 1962, contra uma acirrada resistência de segmentos da medicina e da educação, transcorre o período de implantação universitária (primeiro curso na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), em 1953, e de ocupação de espaços profissionais ligados inicialmente ainda à educação e logo – cada vez mais – ao atendimento psicoterapêutico (graças a uma generalizada influência da psicanálise e à proliferação de sociedades abertas a não-médicos ao longo dos anos 70).

---

[95] A Faculdade Nacional de Ciências Econômicas, da então Universidade do Brasil, e a Faculdade de Ciências Econômicas e Administração da USP tinham acabado de ser fundadas, em 1946, e o Instituto Brasileiro de Economia (Ibre) foi criado dentro da Fundação Getúlio Vargas em 1951, sete anos depois da criação da própria Fundação (nota cf. sobre a institucionalização da Economia no Brasil em geral, Loureiro, 1992).

[96] O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por exemplo, foi criado em 1951 e, em 1952, o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDE) – cujo Funtec daria lugar à Finep (Financiadora de Estudos e Projetos; atualmente ligada ao Ministério da Ciência e Tecnologia), em 1976.

[97] Há um particularmente notável atraso na institucionalização da psicologia brasileira em relação aos países metropolitanos, como se pode verificar no confronto com a análise dos casos nacionais da França e dos EUA feita por Paicheler (1992). Para o caso brasileiro, ver Lourenço Filho (1955); Mancebo (1997) e Jacó-Vilela et al. (1997).

O SEGUNDO REGIME

O que se chamou de 'segundo regime' das relações entre a antropologia e a psicanálise no Brasil se desencadeia institucionalmente em 1973, com a abertura de interlocução com o então jovem antropólogo Gilberto Velho [nascido em 1945] por parte do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)[98] e de alguns círculos da psicanálise, entre os quais a Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro. O Instituto tinha, ele mesmo, um longo histórico de influência psicanalítica (cf. Venancio, 1990) e – embora o próprio diretor José Leme Lopes, autor do convite inicial a Velho, não fosse particularmente próximo à psicanálise – já em 1974 assumiria a direção do Instituto o psicanalista Eustáquio Portela.

Gilberto Velho compunha a primeira geração dos antropólogos formados pelo recém-criado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional [1968][99] e retornara de um período de estudos nos EUA, em 1971, com um tipo de formação que lhe facultaria desencadear no Brasil uma linha de estudos que viria a ser conhecida como uma 'antropologia urbana' (considerada pelo próprio autor como herdeira da tradição da Escola de Chicago e do 'interacionismo simbólico' norte-americano). Essa formação incluía forte ênfase no chamado 'comportamento desviante' e nas situações de 'estigma', tocando nas doenças mentais, ao lado das drogas e dos desvios sexuais, por exemplo – temas, todos eles, que tinham se tornado mais particularmente cruciais para a dinâmica da cultura ocidental moderna a partir da transformação da 'contracultura' romântica em uma questão de comunicação de massa no final dos anos 60 (cf. Campbell, 1987). Gilberto Velho pertencia a uma geração e a um segmento social para os quais a experiência da terapia psicanalítica já se tinha transformado em uma estratégia de consumo simbólico razoavelmente

[98] O Instituto de Psiquiatria da UFRJ (ainda hoje conhecido como IPUB) foi criado em 1938, como resultado da transferência do Instituto de Psicopatologia do Serviço de Assistência a Psicopatas do Distrito Federal para a então Universidade do Brasil. A instituição – possivelmente em razão da maior autonomia que o seu estatuto universitário lhe conferia – sempre se caracterizou como "um centro aglutinador de diversas contribuições para a área psiquiátrica" (cf. VENANCIO, 1990:149), pelo menos em contraste com as demais instituições asilares do País.

[99] Mariza Peirano observa que os cursos de especialização montados pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira no Rio de Janeiro, desde 1960 (vindo ele próprio de uma formação paulista) – e que levaram à criação do Programa do Museu Nacional –, eram de 'antropologia social' e não 'cultural'. Ela se pergunta, com grande pertinência, se não teria sido mesmo necessário – naquele momento – sair de São Paulo (*haut lieu* da sociologia dos anos 50/60) para poder reavivar o campo disciplinar da antropologia (cf. PEIRANO, 1981:149).

regular.[100] Por volta de 1978, Velho iniciou um período de contatos acadêmicos com seu ex-aluno Sérvulo Figueira [nascido em 1951], psicólogo formado pela PUC/RJ [1975], já então em processo de formação psicanalítica.[101]

O campo das psicoterapêuticas vinha-se transformando profundamente ao longo dos anos 70, configurando o que se veio a chamar de 'o *boom* da psicanálise'.[102] A primeira característica é a da pressão por entrada no mercado de atendimento dos psicólogos formados nos cursos criados a partir dos anos 50. As duas Sociedades Psicanalíticas filiadas à IPA no Rio de Janeiro (e também criadas nos anos 50) só aceitavam médicos para a formação psicanalítica. Cerca de dez instituições voltadas a uma formação aberta são criadas ao longo da década, com os mais variados matizes teóricos e propostas institucionais, até a abertura, em 1980, do acesso às próprias sociedades oficiais (cf. Figueiredo, 1984 e Carvalho, 1995).

Pari passu com esse incremento dos números brutos de psicoterapeutas, ocorrem inúmeros processos de distinção profissional e social, que implicam uma maciça ampliação dos investimentos editoriais e uma paulatina e notável ampliação da visibilidade da disciplina nos meios de comunicação de massa. Alguns psicanalistas passam a ocupar uma posição de intérpretes dos fenômenos 'culturais' na grande imprensa, ao lado – aliás – freqüentemente de antropólogos.

Também é notável o desenvolvimento de uma espécie de demanda do 'social' por parte de diversos segmentos do campo psi. Essa demanda pode se manifestar em um nível mais interno da profissão sob a forma da disseminação de 'terapias de grupo' (que gozam de uma notável popularidade

---

[100] Poderiam ser exploradas certas propriedades da trajetória familiar desse autor para melhor compreender essa característica simbólica, particularmente o papel de seu pai – um intelectual general do Exército – na própria rede de institucionalização da psicologização, como professor de 'psicologia militar' no curso de oficiais superiores e tradutor para o português de numerosos autores ligados à psicanálise, como E. Fromm e Melanie Klein.

[101] Essa é uma época de reafirmação nacional do campo disciplinar da antropologia, que se reflete no estatuto igualitário que ela obtém (junto com a sociologia e a ciência política) na nova Associação dos Programas de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), criada em 1977 e logo tornada um modelo para as sociedades da área. A crise da sucessão na direção da Associação Brasileira de Antropologia na reunião de 1978 pode ser entendida provavelmente como um sintoma desse processo.

[102] Ver, como "sintomas" da percepção desse fenômeno à época, o artigo do psicanalista Eduardo Mascarenhas em que a expressão aparece diretamente (MASCARENHAS, 1978) e o famoso artigo de crítica à 'alienação' pelo 'modismo psicanalítico' do sociólogo Luciano Martins, publicado em 1979 com o título de 'Geração AI-5' (MARTINS, 1979).

ao longo dos anos 70), sob a forma de discussões e iniciativas concretas de invenção de recursos de 'atendimento psicoterápico popular'[103] ou sob a forma da busca de reconstrução de relações coletivas ou sociais no contexto asilar (seja na direção específica das 'comunidades terapêuticas', seja na direção generalizada do processo de 'reforma psiquiátrica').

Da parte das ciências sociais, dois movimentos principais canalizavam as atenções para a psicanálise no começo dos anos 70: o primeiro se nutria do marxismo estruturalista francês, com suas expectativas de constituição de uma ciência total voltada para uma transformação absoluta do Homem. Esse movimento tinha como principal canal, na época, a *Revista Vozes*, e se esgotou sem deixar – aparentemente – uma herança significativa.

O segundo é o que vai resultar no aqui proposto 'segundo regime': um amálgama de influências acadêmicas que talvez se caracterize sobretudo pela ênfase 'construtivista', ou seja, que procurava não a realidade subjacente aos fenômenos examinados, mas a compreensão das condições sociais, culturais ou epistemológicas de sua emergência e manifestação. Foucault é uma presença marcante e compõe com Lévi-Strauss o único ponto de união deste movimento com o outro citado. Acrescentaram-se sucessivamente a sua contextualização da emergência dos saberes humanos os aportes da antropologia fenomenológica de Schultz e Berger, da sociologia romântica de Simmel e Elias, da história social de Castel e da história do individualismo de Dumont (entre outras diversas influências).

A informação sobre o processo pelo qual se constituiu esse segundo regime – sobre como se desenvolveu institucionalmente (envolvendo cursos, seminários, congressos, utilização de recursos editoriais etc.) e sobre como chegou a constituir uma área acadêmica razoavelmente delimitada –, é muito vasta e tem que ser razoavelmente comprimida no corpo deste artigo.[104] O

[103] Movimento que mereceu uma intervenção crítica minha ainda no começo dos anos 80, em um texto elaborado em conjunto com a psicanalista Daniela Ropa e discutido com um grupo de psicólogas comprometidas com um serviço de 'psicologia aplicada' na favela de Acari, na periferia do Rio de Janeiro (cf. Ropa et al., 1983).

[104] Como se trata de um movimento relativamente recente – e do qual participei pessoalmente, como doutorando de Gilberto Velho e participante de algumas das atividades que lhe poderiam ser associadas –, disponho ao mesmo tempo de um acervo de informações muito amplo e muito 'subjetivo'. Isso exige um esforço de objetivação reduplicado, inclusive por meio de entrevistas formais com 'colegas', o que apenas pude iniciar. Tem que ser levado até mesmo em conta o efeito de 'autoconsagração' que poderia estar sendo desencadeado na construção de uma 'genealogia' de meu próprio trabalho dentro do campo brasileiro (parafraseando assim – entre outras – a relação de Ramos com Nina Rodrigues (cf. Corrêa, 1982: 229).

que interessa enfatizar desde já a respeito do 'segundo regime' é que o seu horizonte temático é completamente diferente do do 'primeiro regime', a ponto de não haver – da parte dos atores constitutivos do segundo – nenhum sentimento de continuidade histórica e acadêmica em relação ao regime do entreguerras. A psicanálise não é em nenhum momento tomada como um recurso de interpretação dos fatos culturais, mas sim como objeto da própria interpretação antropológica – como um fenômeno, entre outros, dos sistemas de crenças das 'camadas médias' e 'superiores' do 'mundo urbano moderno'. Ela não se constitui mais tampouco como um recurso propiciatório do advento dos esperados processos de civilização; antes, pelo contrário, sua presença na sociedade é tomada como um 'sintoma' privilegiado de uma 'modernidade' já de algum modo atingida (em razão da 'individualização' e 'interiorização' implicadas na adesão a seu estilo terapêutico, a sua *Weltanschauung*, como preferia com freqüência Figueira (cf. 1990, por exemplo).

É assim que encontramos no 'segundo regime' – no lugar simétrico inverso do trinômio 'civilização/ nação/ educação' (e do mote empírico da 'raça') – uma tentativa de diagnóstico do grau e qualidade da 'modernização' da sociedade brasileira (em comparação com outras sociedades nacionais, sobretudo os EUA).[105] Não é à toa que seja a 'cidade' (e os estilos de vida que lhe são associados no Ocidente) que esteja tão freqüentemente em questão.[106]

A 'modernização' aparece como o horizonte fundamental da problemática, no sentido dos desafios apresentados à recomposição das

---

[105] Além da presença maciça das imagens dos EUA como contraponto da identidade nacional brasileira desde o começo do século XX, deve ser evocado que os dois autores-chave do 'segundo regime' viveram naquele país por curtos períodos de sua infância, tendo Velho aí retornado ainda em 1971 para estudos de pós-graduação – como referido anteriormente. A categoria "modernização" aparece no título de FIGUEIRA (1985c) (publicado originalmente em 1980), por exemplo; e a dicotomia "moderno/arcaico" no título de FIGUEIRA (1986). Em Gilberto Velho, encontramos sobretudo 'mudança' e 'modernidade'.

[106] É interessante ressaltar que os dois autores do 'segundo regime' vêm de famílias urbanas cariocas, expostas às grandes transformações dos anos 60/70. Gilberto Velho é explícito em sua obra sobre os efeitos da mudança de sua família do bairro mais tradicional do Grajaú para o bairro 'moderno' de Copacabana para a inspiração da problemática que construirá a partir de *A Utopia Urbana* (1972). Já os autores do regime do entreguerras vinham de um contexto provincial (se não propriamente rural), na passagem do século: Ramos, filho de médico na pequena cidade de Pilar (hoje Manguaba), no interior do estado de Alagoas; Bastide, nascido em Nîmes mas criado em Anduze, nas Cevenas – 'porta de entrada para o famoso *Désert*', evoca significativamente a biógrafa PEREIRA-DE-QUEIROZ (1983:8).

identidades pessoais[107] no meio urbano – em que aquele processo se expressa paradigmaticamente. De um modo muito geral – e fazendo economia das diferenças nas versões pessoais dessas questões e das modificações de ênfase ocorridas ao longo do período – pode-se reconhecer em operação um conjunto temático que se nutre da observação e análise de situações de 'não conformidade' ou 'tensão' em relação a valores ou papeis convencionais da sociedade envolvente. As questões teóricas do 'comportamento desviante', do 'estigma', das 'acusações' e dos 'desmapeamentos' avultam assim necessariamente. Elas fazem ressaltar – em negativo – as questões empíricas dos 'estilos de vida', 'orientações' e 'projetos', que podem ser examinados do ponto de vista de sua 'coerência' ou de seu potencial de 'alternação' ou 'metamorfose'. Os sujeitos sociais são vistos como fundamentalmente complexos, dotados de uma interioridade móvel e mutável (dentro de certas condições e limites) que os habilita a lidar com a 'mudança' social generalizada (com maior ou menor eficácia). A discussão do estatuto do 'indivíduo' moderno toma, assim, uma grave preeminência, seja na direção das análises de Simmel (mais compatível com a formação 'interacionista' de Velho, por exemplo), seja na direção das hipóteses de Dumont (mais consentâneo com a influência de Foucault ou Lévi-Strauss). De qualquer modo, o interesse da interlocução entre a antropologia e a psicanálise parecia se confirmar regularmente nesse regime, pela ênfase comum na oposição entre visível / invisível ou consciente / não-consciente (se não, necessariamente, 'inconsciente').

Os autores do segundo regime marcaram sua presença no campo intelectual – como os do primeiro período –, pelo acionamento de recursos editoriais importantes[108] e pela atividade docente universitária. Os recursos de que dispõem nas universidades parecem ser, porém, bastante diferentes dos que caracterizaram a docência de Ramos e Bastide. Isso implica que as atividades dos autores do primeiro regime permaneceram mais isoladas (ou pelo menos

[107] Veja-se o título significativo da coletânea organizada por Velho em 1980: *O Desafio da Cidade*; que evoca o de seu primeiro livro – *A Utopia Urbana* (VELHO, 1973).

[108] Velho foi o primeiro e único diretor da importante coleção de Antropologia de Zahar Editores (depois Jorge Zahar Editor) desde 1974, tendo-se tornado membro da Comissão Editorial da Editora da UFRJ a partir de 1990. Figueira ocupou funções de diretor de séries de Psicanálise e Psicologia nas editoras Campus e Francisco Alves, entre 1975 e 1984. Os dois organizaram 10 coletâneas de diversos autores no período em que se manteve sua interlocução (entre 1978 e 1990, grosso modo), sendo uma em conjunto (VELHO & FIGUEIRA, 1981).

assim parecem, vistas *a posteriori*).[109] O segundo regime envolve um importante grupo de produtores intelectuais, alguns colegas, a maior parte alunos e orientandos dos dois autores axiais. As publicações do período patrocinadas pelos dois autores testemunham do caráter mais coletivo do empreendimento, que deixará assim 'discípulos', mesmo com o deslocamento dos interesses dos inspiradores originais.[110] Um recurso importante do novo regime é o da participação em um sistema de produção intensiva de teses de pós-graduação (como orientadores ou examinadores), tal como o que se instalou a partir do fim dos anos 60, no Brasil.

Distinguem-se, ainda, os autores do segundo período por disporem de uma forte rede de sociedades profissionais e científicas. Velho veio a ocupar influentes posições de organização do campo – e, eventualmente, de interlocução com o Estado (sobretudo a partir da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, da Associação Nacional dos Programas de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais – Anpocs, e da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC). Figueira restringiu-se à participação em sua sociedade psicanalítica (a Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro / SBPRJ), obedecendo assim ao isolamento característico de que se cercam as instituições psicanalíticas no campo intelectual nacional.

Esperamos vir a explorar, em continuação a este trabalho, como um segmento importante dos próprios profissionais psi (psicanalistas, tanto quanto psiquiatras e psicólogos influenciados pela psicanálise) que se interessou e dedicou a essa contextualização social e cultural de sua prática (e visão de mundo). Deve ser sublinhada a importância daquela referida 'demanda do social' difundida por diversos mecanismos, nesse meio profissional tão recentemente institucionalizado, e que se relacionam com questões mais gerais da cultura ocidental moderna (como a já citada

[109] A única 'discípula' de Ramos mencionada na literatura é Marina São Paulo de Vasconcelos (sua sucessora na Faculdade Nacional de Filosofia), que não deixou obra marcante. Bastide continuou influenciando de longe o espaço de discussão da 'cultura negra' no Brasil, mas os dois autores brasileiros mais proximamente marcados por sua influência – Maria Isaura Pereira-de-Queiroz e Renato Ortiz – não o acompanharam no interesse pela interlocução com os saberes psicológicos.

[110] Figueira, em comunicação pessoal, declara ter-se dedicado, na última década, "à teoria da técnica psicanalítica, ao desenvolvimento da prática terapêutica nos termos mais práticos e concretos possíveis e ao estudo comparativo de paradigmas psicanalíticos". Velho considera – no entanto – ter deixado de investir particularmente na interlocução com a psicanálise por volta de 1985.

'contracultura'), com questões da vida política da nação brasileira durante os anos 70 e 80 (especialmente a ditadura militar e seus efeitos sobre a sociedade, em geral, e sobre a intelectualidade, em particular) e com questões internas à própria constituição do campo psicológico.[111]

Será particularmente importante referir a imbricação desse 'segundo regime' com a ativação do processo da chamada 'reforma psiquiátrica' brasileira (alguns autores do campo consideram 1978 o ano desencadeador do processo), decorrente ele próprio de uma complexa intersecção de temas 'sociais' com os tradicionais temas 'técnicos' ou 'profissionais' da psiquiatria (cf. Lougon, 1993; Venancio, 1990; Bezerra, 1994). A experiência da reforma psiquiátrica pode ser especificamente reveladora dos processos próprios do 'segundo regime' e seu contexto social amplo, na medida em que se trata de uma delicada mediação com a estrutura do Estado, do qual os atores intelectuais – nessa nova formação – procuravam em geral manter certa distância, em razão até mesmo das novas possibilidades de autonomia profissional garantidas pela consolidação das instituições constitutivas do campo intelectual (universidades, sociedades profissionais etc.).

Teria que ser levado em conta, para esse caso, o histórico da implantação das 'comunidades terapêuticas' no Brasil, que antecede a generalização da 'reforma'. Teixeira já vê como sinais importantes desse processo de reconhecimento da necessária dimensão social da experiência terapêutica o lançamento da Campanha Nacional de Saúde Mental pelo Ministério da Saúde em 1967 e a realização em São Paulo, em 1970, do I Congresso Mundial de Comunidades Terapêuticas (cf. Teixeira, 1993).

Idêntica situação pode ser detectada na chamada 'medicina social', que se desenvolve no mesmo período no Brasil (segundo Costa, 1992): interlocução com as 'ciências sociais', problemas de demarcação de domínios com a corporação médica tradicional, tensão nas relações com o Estado empregador. As duas situações sugerem, aliás, um investimento mais sistemático sobre as contradições peculiares dos serviços públicos de caráter médico ou terapêutico (incluindo a psiquiatria e outras psicoterapêuticas).

---

[111] Jane Russo (que produziu uma fina análise das relações entre identificações sociais e identificações 'acadêmicas' no campo psicoterapêutico carioca dos anos 70 (cf. Russo, 1993), sugere – em comunicação pessoal – que o recurso ao "social" ou ao "cultural" poderia ter constituído estratégia de acumulação simbólica alternativa dos psicanalistas de formação não-médica, então no auge de sua luta por legitimação e ocupação do mercado.

Intensas crises tendem a se desencadear entre as aspirações de autonomia dos agentes (qualificados por um estatuto científico ou acadêmico) e a governamentalidade direta desses serviços – diferentemente do ensino e da pesquisa nas instituições universitárias (e mesmo do atendimento, no caso referido do Instituto de Psiquiatria da UFRJ).

A cobertura dos temas e situações em que os profissionais do 'segundo regime' tomaram a palavra pública (artigos na grande imprensa, direção de associações profissionais e científicas, participação em Conselhos e comissões de mediação do Estado com a sociedade civil etc.) pode ser importante recurso de comparação com os recursos de intervenção abertos aos participantes do 'primeiro regime'. Também seria particularmente esclarecedor trabalhar em torno de 'crises' institucionais públicas, em que os temas cruciais do campo (e especificamente o da relação com o Estado) foram dramatizados de modo revelador. Pensamos em situações como a famosa 'crise da Dinsam', de 1978, em que as condições abomináveis dos asilos públicos vieram ao conhecimento público, coincidindo com a criação do Movimento dos Trabalhadores da Saúde Mental (em si mesma um outro 'drama social' instigante). A longa 'crise' sofrida pelos meios psicanalíticos em conseqüência da denúncia de conivência de alguns de seus profissionais com a tortura política durante a ditadura militar seria outra preciosa fonte de compreensão dos mecanismos de organização do campo, da participação das alianças 'sociais' de toda sorte e dos modos de visibilização pública da vida profissional institucionalizada numa disciplina que cultiva com particular cuidado sua autonomia em face do Estado.

De um modo geral, pode-se dizer que a influência social dos autores do segundo regime se deu com base em posições externas ao aparelho de Estado. O único cargo público exercido por Velho, por exemplo, no período, foi o de professor de Universidade – justamente esse que a autonomia acadêmica faz equivaler a uma posição 'civil'. Ainda nesse caso, a eventual participação em conselhos (como o do Sphan e o Conselho Federal de Cultura) e comissões da estrutura governamental se deu por força de uma autoridade profissional e acadêmica civil – obtida em grande parte pela intensa participação em prestigiosas sociedades científicas. A intervenção dos cientistas sociais em questões de regulação moral no segundo regime não se dá de forma imediata: ela não é menos forte, no entanto, do que a que puderam obter os intelectuais do estilo 'primeiro regime'; na verdade, veio a ser provavelmente maior. Ela se

faz, porém, quase exclusivamente, através das mediações institucionais propiciadas pelo longo processo de *institution building* aqui evocado. É claro que essas características não são exclusivas do pequeno núcleo que recortou-se para modelo próprio. Tanto num pólo como no outro, os dois pares de atores são tomados como exemplares de processos que os ultrapassam em muitos sentidos.

Conclusões

Vê-se assim como a análise do caso tão específico das relações da antropologia com a psicanálise (no quadro complexo da institucionalização dos saberes psicológicos no Rio de Janeiro) pode produzir um efeito de esclarecimento sobre a múltipla informação disponível hoje sobre a história dos saberes sobre o humano, na sociedade brasileira em particular (e na cultura ocidental moderna em geral, por decorrência). O eixo de interpretação principal será, então, o de revelar o quão profundamente se transformaram as condições de refletir e investir sobre o 'sujeito' em nossa sociedade ao longo do século, passando-se – grosso modo – de um regime em que as ideologias individualizantes metropolitanas eram vistas como instrumento de um projeto englobante de construção da Nação civilizada (o que fazia avultar assim a questão da 'raça' e da 'educação') para um outro em que elas espelham experiências de 'individualização' consideradas como já efetivas no novo contexto de 'modernidade' econômica e social – incitando à criação de novas inquietações, basicamente relativas à 'reflexividade', 'consistência', 'estabilidade' ou 'coerência' dessas novas formas de subjetivação (o que corresponde, neste período, à preeminência da questão da 'cidadania' e da 'liberdade').

Observa-se, igualmente, como se podem agenciar nas sociedades modernas estilos bastante diferentes de 'regulação moral' com intervenção dos saberes acadêmicos e científicos, boa parte em virtude das condições de 'institucionalidade' dos campos nacionais – condições aliás não apenas 'quantitativas', mas também 'qualitativas', sobretudo no que toca as representações de Pessoa envolvidas. Essa última dimensão só poderá ser mais plenamente desenvolvida, porém, em um trabalho comparativo internacional – que resta fazer.

Referências bibliográficas

ANDRADE, R. A. S. de. Avatares da história da psicanálise: da medicina social no Brasil à medicina nazista e à medicina romântica alemã. In: HERSCHMANN, M. & PEREIRA, C. A. M. (Orgs.) *A invenção do Brasil moderno: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

BEZERRA, B. De médico, de louco e de todo mundo um pouco. O campo psiquiátrico no Brasil dos anos oitenta. In: GUIMARÃES, R. & TAVARES, R. (Orgs.) *Saúde e Sociedade nos anos 80* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BOLTANSKI, L. *La Souffrance à Distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Editions Métailié, 1993.

BRAGA, M.-L. de S. Roger Bastide: paisagista. In: Marcos C. & SANTOS, R. V. (Orgs.) *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz/CCBB, 1996.

BRITO, G. *Drogas: negócios de Estado, avisos à praça e defesa da raça – uma história da constituição do controle e vigilância oficiais sobre substâncias psicoativas no Brasil: 1900 a 1938*, 1996. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Ensp/Fiocruz.

CAMPBELL, C. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell, 1997.

CARRARA, S. *Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.

CARRARA, S. Sexualidade e sexologia no Rio de Janeiro de entre-guerras (notas preliminares de pesquisa). *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

CARVALHO, C. A. de. *Os psiconautas do Atlântico Sul. Uma etnografia da psicanálise*, 1995. Tese de Doutorado, Campinas: Departamento de Ciências Sociais da Unicamp.

CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade – a escola de Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, 1982. Tese de Doutorado, São Paulo: USP.

CORRÊA, M. Traficantes do excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6 (3), 1988.

COSTA, N. do R. Ciências sociais e saúde: considerações sobre o nascimento do campo da saúde coletiva no Brasil. *Saúde em Debate*, 36, 1992.

CUNHA, L. *A Universidade Temporã. O ensino superior da Colônia à Era Vargas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CUNHA, O. M. G. da. *Cartas ao Mestre. Notas sobre a correspondência de Arthur Ramos e a invenção dos Estudos Afro-Brasileiros*. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1994. (Mimeo.)

DAVIS, D. L. George Beard and Lydia Pinkham: gender, class, and nerves in late 19th. Century America. In: DAVIS, D. L. & LOW, S. M. (Ed.) *Gender, Health and Illness. The case of nerves*. New York: Hemisphere Publishing Corporation, 1989. p.93-114.

DUARTE, L. F. D. O Culto do Eu no Templo da Razão. *Boletim do Museu Nacional* (N. S.) (Três Ensaios Sobre Pessoa e Modernidade), 41:1-69, 1983.

DUARTE, L. F. D. *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: J. Zahar/CNPq, 1986.

DUARTE, L. F. D. Introdução: a análise da pessoa moderna pela história e etnografia dos saberes psicológicos. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

DUARTE, L. F. D. & GIUMBELLI, E. A. As concepções de pessoa cristã e moderna: paradoxos de uma continuidade. *Anuário Antropológico*, 93, 1994.

DUARTE, L. F. D. & VENANCIO, A. T. A. O espírito e a pulsão (o dilema físico-moral nas teorias da Pessoa e da Cultura de W. Wundt). *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1(1), 1995.

FERNANDES, F. Lévy-Bruhl e o espírito científico. *Revista de Antropologia*, 2(2), 1954.

FERNANDES, F. Psicanálise e sociologia. *Revista de Antropologia*, 4(2), 1956.

FERNANDES, F. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Dominus / Edusp, 1965.

FERNANDES, F. & BASTIDE, R. *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo; ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. São Paulo: Unesco/ Anhembi, 1955.

FERNANDES, F., COSTA-EDUARDO, O. & BALDUS, E H. 'Arthur Ramos, 1903-1949', *Revista do Museu Paulista* , N. S., V. IV, São Paulo, 1950.

FIGUEIREDO, A.-C. C. *Estratégias de Difusão do Movimento Psicanalítico no Rio de Janeiro*, 1984. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica.

FREIRE-COSTA, J. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREIRE-COSTA, J. *História da psiquiatria no Brasil (um corte ideológico)*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

GAUCHET, M. & SWAIN, G. *La pratique de l'esprit humain (l'institution asilaire et la révolution démocratique)*. Paris: Gallimard, 1980.

GUSDORF, G. *Introduction aux Sciences Humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Paris: Ophrys, 1974.

GUSMÃO, M. *Arthur Ramos. O homem e a obra*. Maceió: Dac/Senec, 1974.

HIRSCHMAN, A. *The Passions and the Interests: political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

JACÓ-VILELA, A. M. et al. A profissão de psicólogo: constituição do campo. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

LAWRENCE, C. J. The nervous system and society in the Scottish Enlightenment. In: BARNES, B. & SHAPIN, S. (Ed.) *Natural Order* Sage Publications, 1979.

LE BRETON, D. Dualisme et Renaissance. Aux sources d'une représentation moderne du corps. *Diogène*, 142 (avr/mai), 1988.

LIMA, A.-C. de S. *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA-SILVA, M. A. O futuro da demanda (Simpósio: Quem está pirando no Rio de Janeiro. As transformações da demanda de psicoterapia). *Ciência e Cultura*, 35(8), 1983.

LOUGON, M. Os caminhos da mudança: a desinstitucionalização da assistência psiquiátrica pública. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, 3(2), 1993.

LOUREIRO, M. R. Economistas e elites dirigentes no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20(7), 1992.

LOURENÇO FILHO, M. B. A Psicologia no Brasil. In: AZEVEDO, F. de. (Org.), *As Ciências no Brasil.* São Paulo: Melhoramentos, 1955.

MACHADO, R. et al. *Danação da Norma: a medicina social e a constituição da psiquiatria no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1978.

MANCEBO, D. Da psicologia aplicada à institucionalização universitária: a regulamentação da psicologia enquanto profissão. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

MARTINS, L. A geração AI-5. *Ensaios de Opinião*, 11, 1979.

MASCARENHAS, E. O boom da psicanálise e a consciência nacional. *Jornal do Brasil* (Caderno Idéias), 12 de fev. 1978.

MOKREJS, E. *A Psicanálise no Brasil. As origens do pensamento psicanalítico*, Petrópolis: Vozes, 1993.

MOREIRA-LEITE, D. *O Caráter Nacional Brasileiro. História de uma Ideologia*. 3.ed. rev., refundida e ampliada. São Paulo: Pioneira, 1996.

NICÁCIO, E. M. Psicanálise, individualismo e divisão de si. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

NUNES, C. A escola reinventa a cidade. In: HERSCHMANN, M. & PEREIRA, C. A. M. (Orgs.) *A invenção do Brasil Moderno: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

OLIVEIRA, W. F. & LIMA, V. da C. (Orgs.) *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos (4/12/36 a 6/12/38).* São Paulo: Corrupio, 1987.

PAICHELER, G. *L'Invention de la Psychologie Moderne.* Paris: L'Harmattan, 1992.

PEIRANO, M. 'The anthropology of anthropology: the Brazilian case', 1981. Tese de Doutorado, Cambridge: Harvard University.

PEREIRA-DE-QUEIROZ, M. I. Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide. In: ___. (Org.) *Roger Bastide: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

PEREIRA NETO, A. de F. Palavras, intenções e gestos. Os interesses profissionais da elite médica. Congresso Nacional dos Práticos (1922), 1997. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: IMS/Uerj.

PERESTRELLO, M. Primeiros encontros com a psicanálise: os precursores no Brasil (1899-1937). In: FIGUEIRA, S. (Org.) *Efeito PSI. A Influência da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

RAMOS-DA-SILVA, A. S. A 'creança brazileira', futuro da nação: infância, educação e higiene mental na Primeira República. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

ROHDEN, F. O imaginário sobre a mulher através do olhar da Medicina no século XIX. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

ROPA, D. Análise dos discursos psiquiátricos: o discurso psicológico, 1983. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: IMS/Uerj.

ROPA, D. et al. Considerações teóricas sobre a questão do atendimento psicológico às classes trabalhadoras. *Cadernos de Psicanálise*, 4(4), 1983.

RUSSO, J. *O Corpo contra a Palavra – as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1983.

RUSSO, J. Existe um sujeito da psiquiatria? *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

SAGAWA, R. Y. *Os inconscientes no divã da história*, 1989. Dissertação de Mestrado, Campinas: Unicamp.

SERPA JR. & OCTAVIO, D. Degenerescência: queda, progresso e evolucionismo. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

SEYFERTH, G. As ciências sociais no Brasil e a questão racial. In: SILVA, J. et al. (Eds.) *Cativeiros e Liberdade.* Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 1989. p.11-31.

TEIXEIRA, M. O. L. *O cristal de várias faces. A Psicanálise, o campo de saber psiquiátrico e o modelo assistencial das comunidades terapêuticas*, 1993. Dissertação do Mestrado, Rio de Janeiro: Instituto de Psiquiatria, UFRJ.

TEIXEIRA, M. O. L. Nascimento da psiquiatria no Brasil. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

VÁRIOS AUTORES. *Arthur Ramos.* Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde – Serviço de Documentação. [Anísio Teixeira, Ary da Matta, Egon Schaden, L. A. Costa Pinto, Lyly Lages, Manuel Diégues Junior, Pedro Calmon, Péricles Madureira de Pinho, Roger Bastide], 1952.

VENANCIO, A. T. *Sobre a 'Nova Psiquiatria' no Brasil: um estudo de caso do Hospital-Dia do Instituto de Psiquiatria*, 1990. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional / UFRJ.

VENANCIO, A. T. Loucura, sanidade e terapêuticas: o caso da esquizofrenia. *Cadernos do Ipub*, 8, 1997.

VINCENT-BUFFAULT, A. *História das Lágrimas: sécs.XVIII-XIX.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

8

O Modo Psicossocial:

um paradigma das práticas substitutivas ao modo asilar*

Abílio da Costa-Rosa

Este artigo trata de uma reelaboração das idéias apresentadas em seminários, encontros profissionais e grupos de trabalho em diferentes municípios de São Paulo, ocasiões em que se procurava criar e contrapor experiências alternativas ao hospital psiquiátrico e ao modelo de suas práticas. Algumas dessas ocasiões têm coincidido com as manifestações do Dia Nacional de Luta Antimanicomial e com a época em que transita no Congresso Nacional uma lei inspirada na Experiência Italiana, propondo a extinção do hospital psiquiátrico e sua substituição por recursos que sejam capazes de rever tanto as concepções do 'objeto' quanto dos 'meios' e modos da sua intervenção no campo.

Com essas idéias, pretendemos contribuir tanto para a discussão do tema, quanto para o aprimoramento dos dispositivos institucionais e das formas políticas e teórico-técnicas que lutam para se impor ao modelo hospitalocêntrico predominante; mas, acima de tudo, procuramos especificar alguns parâmetros capazes de elucidar um paradigma fundamental em ação nas práticas em saúde mental contemporâneas.

Parto da consideração das práticas em saúde mental em duas esferas: a político-ideológica e a teórico-técnica, indissociáveis em sua inter-relação, mas distintas em sua especificidade.

---

* Reflexões elaboradas com base na experiência de vários anos como trabalhador da área da saúde mental e como analista institucional na cidade de São Paulo. O texto procura uma definição dos pressupostos ideológicos e teórico-técnicos das novas práticas implantadas pela reforma psiquiátrica, buscando especificar elementos básicos como novo paradigma, ao mesmo tempo em que delineia um referencial de análise de instituições.

Consideramos que a insistência dos movimentos e das práticas alternativas ao modelo asilar, em pontos como o resgate da dignidade humana e dos direitos de cidadania, tem, sem qualquer dúvida, a sua pertinência, sobretudo quando referida à dimensão político-ideológica dessa luta e ao próprio modo como o asilo e a sua 'tecnologia' modelaram o humano como objeto da sua intervenção. Asssinalando a importância tática que tem tido esse deslocamento dos aspectos teórico-técnicos em benefício dos político-ideológicos, pensamos que já é mais que chegado o momento de lhes dar o mesmo destaque na elucidação do paradigma capaz de responder à substituição do modo asilar e sua tecnologia.

Acredita-se que temos que avançar também nessa direção, sem o que fica difícil qualquer transformação radical no campo da saúde mental.

A tentativa de caracterizar o paradigma da psiquiatria reformada também nos dá, ao mesmo tempo, a oportunidade de tentar traçar um paralelo de análise de seu paradigma antípoda – o modo asilar.

Desde já propomos a designação dos dois modos básicos da práticas em saúde mental no modo tal como se apresentam no contexto atual: modo asilar e modo psicossocial; denominações que, espera-se, no decorrer do texto ficarão justificadas.

A elaboração das práticas do modo psicossocial é tributária de diferentes movimentos sociais e científicos e vários campos teóricos. A compreensão mais ampla de sua complexidade exige incursões pela teoria da análise política de instituições, teoria da análise institucional, teoria da constituição subjetiva e elementos de análise da história dos principais movimentos institucionais internacionais no campo da saúde mental e suas repercussões no contexto brasileiro: psiquiatria de setor e psicoterapia institucional (França), antipsiquiatria e comunidades terapêuticas (Inglaterra), saúde mental comunitária (EUA) e movimento da desinstitucionalização (Itália).

Idéias Preliminares

De imediato será preciso firmarmos algumas considerações, ao modo de operadores de análise, sobre noção de paradigma, sobre o conceito de alternatividade, sobre o conceito de instituição e sobre a proposição da instituição como intermediário necessário (não-contingente) da relação dos trabalhadores de saúde mental e sua clientela no âmbito das práticas em saúde coletiva.

A noção de paradigma

Inicialmente proporemos que o paradigma das práticas em saúde mental se pode especificar com base nos parâmetros essenciais capazes de compor uma unidade jurídico-ideológica e teórico-técnica de ação sobre a demanda.

De imediato, proponho a composição do paradigma dessas práticas, valendo-se de quatro parâmetros fundamentais:

- a definição de 'seu objeto' e dos 'meios' teórico-técnicos de intervenção (o que inclui as formas da divisão do trabalho interprofissional);
- as formas da organização dos dispositivos institucionais;
- as modalidades do relacionamento com os usuários e a população;
- as implicações éticas dos efeitos de suas práticas em termos jurídicos, teórico-técnicos e ideológicos.

Sobre o Conceito de Alternatividade como Contradição

Se estamos interessados em definir os elementos mínimos componentes do paradigma das práticas em saúde mental, para podermos diferenciar o paradigma das práticas asilares do possível paradigma das práticas psicossociais, é necessário possuirmos um critério que nos permita fazer essa distinção sem muitos riscos de erro. Quando e como determinar se um dado modo de atuação em saúde mental é realmente alternativo a outro; se é realmente substitutivo a outro, tanto em termos potenciais quanto efetivos?

Para isso, é necessário partir do conceito de contradição, ainda que sucintamente, do qual interessa reter uma noção que permita distinguir a contradição tanto da simples diferença, quanto da negação lógica em termos formais. "Pretendemos também escapar ao sentido que toma as contradições como disfunções ou desvios, para ver que elas são o resultado dos conflitos reais entre os grupos, e os interesses sociais, representados nas instituições" (Costa-Rosa, 1987:45).

Contradição e diferença devem ser entendidos como momentos diferentes do desenvolvimento de uma dada formação material, as instituições e práticas de saúde mental no nosso caso. Um estágio de contradição pode iniciar-se partindo de uma diferenciação não-essencial das 'visões' e dos interesses em jogo, e passar posteriormente ao estágio de diferença essencial. Porém, o estatuto de simples diferença, essencial ou não, entre dois blocos de interesses, entre duas instituições, ou entre estágios diferentes de organização de uma

mesma instituição, é insuficiente para podermos afirmar que estamos diante de uma contradição entre os modos de ser de uma dada realidade.

Somente aquelas diferenciações capazes de se manifestar com força radical, a ponto de imprimir a determinado fenômeno um sentido contrário àquele seguido até então, poderão requerer o estatuto de contradição.

A contradição assim considerada está relacionada com a dialética no sentido da 'lei de unidade e luta de contrários', com base na qual se concebe a existência, nas formações sociais, de 'forças motrizes' capazes de possibilitar que elas possam passar de um estágio de desenvolvimento a outro, mudando radicalmente as suas características essenciais. Vale esclarecer que não se trata também de nenhum 'progressismo', uma vez que os movimentos poderão ocorrer tanto no sentido da inércia do instituído, quanto no das pulsações instituintes.

Com base nessas idéias gerais, podemos afirmar que só é possível considerar que dois modelos de atuação no campo da saúde mental são alternativos se são contraditórios. E dois modelos serão contraditórios se a essência das suas práticas se encaminhar em sentidos opostos quanto a seus parâmetros basilares.

Não será, portanto, com critérios como o de bom ou mau, melhor ou pior, humano ou desumano, democrático ou autocrático etc., que poderemos caracterizar a alternatividade de dois modos de ação em saúde mental. Por exemplo, poderemos concordar que um modelo 'hospitalocêntrico' e 'médico-centrado' é diferente de um modelo centrado no ambulatório e no trabalho da equipe multiprofissional; percebemos, porém, que nem por isso os dois são alternativos, pois tanto o ambulatório pode continuar ocupando o lugar de 'depositário' que é do hospital psiquiátrico, por exemplo, quanto a equipe interprofissional pode continuar depositando na medicação a expectativa da eficácia das suas ações, não prescindindo do hospital psiquiátrico para atender a clientela da área em que se situa; assim como pode continuar situando-se como sujeito da especialidade (da disciplina) perante a clientela concebida como objeto inerente de sua intervenção.

Veremos que a alternatividade ao modo asilar exige a superação desses e de outros limites que lhe são característicos.

Sobre o Conceito de Instituição

Para efeito do que interessa no momento, podemos considerar a instituição como formação material constituída por um conjunto de saberes e práticas articulados por um discurso de tipo ideológico (lacunar). Vale observar, entretanto, que aquilo que o discurso procura articular não são os saberes às práticas, mas sim, saberes contraditórios e práticas contraditórias entre si.

Saberes e práticas são, portanto, necessariamente polissêmicos, o que decorre do fato de serem tentativas de cristalização de visões e interesses diversos (às vezes divergentes), presentes no contexto social em que se origina e atua determinada instituição. Nesse sentido, a própria instituição pode ser vista como uma tentativa de articulação de certos 'meios' visando um conjunto de 'fins' necessariamente sociais.

Tentando ainda apreender a questão em outra dimensão, pode-se pensar que se a sociedade, como é o caso da nossa também, é articulação de interesses divergentes – não-positividade como pretendem certos discursos ainda comuns a respeito – esta tende a ser a forma da natureza de cada instituição particular. Daí que a articulação dos saberes e das práticas tenha que ser feita por um discurso lacunar, do qual as lacunas remetem às tensões oriundas da demanda social que a instituição tenta metabolizar. Com isso, podemos ficar mais próximos à idéia que concebe a instituição como articulação de saberes e práticas por um discurso lacunar.

Devemos considerar, também, que cada instituição particular se relaciona com o contexto social em que está inserida, pela via da sua relação com as demais instituições sociais. As instituições de saúde mental mantêm relações diretas com as instituições de saúde em geral, relações mais indiretas com outras como a família, a escola, as instituições da religião e da produção geralmente. Isso faz com que as contradições dominantes no contexto mais amplo sempre acabem produzindo ressonâncias que interferem diretamente, em maior ou menor grau, em cada instituição.

Tentamos superar certas visões mecanicistas comuns que consideram as instituições como simples efeitos da base econômica ou como meras reprodutoras das relações sociais dominantes. Da sua consideração como articulação de interesses divergentes, decorre a conceituação das instituições como "palcos de luta social" (Luz, 1979). Aqui se enfatiza a importância das fissuras internas das práticas institucionais e sobretudo as ações concretas

daquele subconjunto dos agentes que são capazes de se identificar com a fração dos interesses estruturalmente subordinados. A identificação de subconjuntos dos agentes institucionais aos diferentes extratos dos interesses, representados na instituição pode chegar a produzir polarizações nas diversas instâncias institucionais. Polarizações que, no embate, podem imprimir à instituição como um todo, ou a setores de suas práticas, uma outra fisionomia, uma outra direção; podendo até chegar a uma mudança radical na essência de sua práxis.

Em certos momentos há a dominância massiva de determinada visão e de determinados interesses sociais. É essa dominância que determina tanto a fisionomia quanto a essência da práxis.

Da consideração das instituições como palcos de luta decorre a hipótese segundo a qual, apesar da inércia do instituído, é sempre possível (ainda que nunca de maneira aleatória) a repolarização e, inclusive, a inversão dessa dominância, em favor das pulsações instituintes.

É importante, ainda, para o conjunto das nossas reflexões, analisarmos a instituição pela sua vertente de aparelho de produção social. Recorremos a Hegel (*Ciência da Lógica*) brevemente para tomar de empréstimo os conceitos de negatividade e positividade, que podem nos ser de grande utilidade quando aplicados à análise das funções institucionais. No caso das instituições de saúde mental como dispositivos que aqui nos ocupam, poderemos pensar que sua função positiva (explícita no discurso) é a produção de saúde, supressão de sintomas, reinserção social da sua clientela etc.; quanto à função negativa (que nos é acessível justamente por meio do método de análise, uma vez que quanto a ela o discurso é lacunar e as práticas nem sempre são transparentes) vemos que é aí que reside sua maior riqueza, sua mais preciosa produtividade, por dizer respeito aos interesses socialmente subordinados.

Considerando a instituição como dispositivo social, podemos afirmar que ela é produtiva em três modalidades, das quais duas são fundamentais para nossa análise.

A primeira delas consiste na produção típica das instituições comuns da esfera da produção social: mais-valia, sob a forma direta (se estamos na esfera privada) e sob a forma indireta (se estamos na esfera pública), por exemplo, mediante a realização da mais-valia de outros setores produtivos (químico-farmacêutico etc.), garantindo o consumo dos seus produtos.

Vamos encontrar a segunda modalidade de produção sob a forma da reprodução das relações sociais dominantes (tanto na esferasa privada quanto na pública); em nosso contexto, isso se dá como exercício de relações verticais de hierarquia e subordinação, de exclusão, de expropriação de saber etc. Não há dúvida sobre o fato de que, nesse caso, quem se apropria da mais-valia em questão é o setor representante dos interesses estruturalmente dominantes; o que se deduz da constatação de que todas essas operações estão a serviço de manter o *status* estabelecido.

A terceira modalidade de produção institucional, que é para nós a de maior interesse, se efetiva através da sua possibilidade de recriar as formas das relações sociais, ou seja, o exercício de outras formas de relacionamento social e intersubjetivo, mais além das instituídas, a princípio eventualmente 'à queima-roupa', mas depois de modo mais prolongado. Quando chegam a se horizontalizar as relações sociais e intersubjetivas, tanto entre os agentes institucionais, quanto entre estes e a população, fica claro que já é de outra natureza a 'mais-valia' em questão, e que é também outro o seu destinatário. Mudam a natureza do excedente e quem dele se apropria. Falando de modo mais direto, se na segunda modalidade de produção temos, nos atos institucionais, a produção de um excedente facilmente designável como produção de subjetividade serializada e disciplinada; à terceira modalidade de produção corresponde um excedente que tem que ser designado como subjetividade singularizada que é, no ato mesmo de sua produção, apropriado pelos usuários e demais beneficiários dos interesses subordinados na instituição.

Essa possibilidade de recriar e exercitar novas formas de relação social pode ser pensada tanto tomando como base uma instituição particular, ou um subconjunto delas, em relação a um conjunto mais amplo. Por exemplo, as instituições do modo psicossocial, em relação às do modo asilar. Esta seria para nós a função essencial do trabalho do negativo como criador de realidade nova nas práticas institucionais.

Sobre o Conceito de Instituição como Intermediário Necessário

É fundamental para nossos objetivos abordarmos um quarto ponto, que consiste na consideração da instituição como intermediário necessário (não-contingente) da relação dos trabalhadores de saúde mental e demais atores sociais com a clientela.

Partimos da constatação de que é fato histórico, entre nós, que o acesso de camadas bastante significativas da população trabalhadora ao consumo

dos serviços de saúde mental só foi possível por meio da criação de instituições públicas (ou privadas conveniadas com o Estado) para a prestação desses serviços. Não se trata aqui de pensar que a presença de um intermediário em relações desse tipo seja uma novidade; o fundamental é situar a especificidade da instituição de saúde mental como intermediário necessário e suas características.

Essas instituições, sempre organizadas segundo as características principais do Modelo Capitalista de Produção (MCP), têm variado desde a forma do Asilo até outras formas – entre nós ainda raras –, como o Ambulatório, o 'Hospital-Dia' e os Centros de Atenção Psicossocial e Núcleos de Atenção Psicossocial.[112]

Interessa-nos destacar que é justamente o MCP que lhes imprime uma característica fundamental, que determina um dos modos essenciais de ser das suas práticas. Trata-se da presença de um intermediário que é dono dos meios de produção: instalações e demais recursos e da força de trabalho, pois ele é o remunerador direto dos serviços prestados. Damos conta, também, de que a força de trabalho em questão apresenta já uma organização complexa (é um trabalho dividido) compatível também com as características do MCP, que tem suas raízes na divisão do trabalho e na divisão do saber em especialismos. É verdade que o intermediário pode assumir formas mais sutis e não menos determinantes como, por exemplo, o caso da química, ou dos meios 'assistencialistas', utilizados pelo psiquiatra e pelo assistente social no modo asilar. Por economia, reduzimos esse intermediário a seu denominador comum, que é a instituição entendida – não esqueçamos – como conjunto de saberes e práticas articulados por um discurso. A propósito da consideração do dispositivo da instituição de saúde mental como intermediário necessário, não podemos deixar de notar também que, nas instituições típicas do modo asilar, ela é uma espécie de 'precipitado' de outras instituições, em que se destaca fundamentalmente a instituição da psiquiatria como um de seus modeladores. Veremos que uma das características das instituições do modo psicossocial é sua meta de superar esse precipitado da psiquiatria e das especialidades.

[112] Dispositivos de Tratamento Psíquico na Saúde Mental Coletiva que se iniciam em São Paulo, o primeiro na Secretaria Estadual da Saúde e os outros em algumas secretarias municipais. Particularmente os NAPS, na experiência de Santos, surgem como dispositivos substitutivos ao hospital psiquiátrico, na medida em que suas práticas não necessitam nem supõem mais sua existência.

A presença inevitável desse intermediário não tem deixado de ser percebida ao longo das tentativas de transformação dos referenciais de intervenção no campo da saúde mental; tanto é verdade que talvez a inovação principal do modelo da Comunidade Terapêutica, e mesmo da Psicoterapia Institucional, tenha sido justamente a tentativa de modelar as formas desse intermediário, mesmo sem terem conseguido relacioná-las com outras características fundamentais dos meios de trabalho nesse campo.

Com tais observações, já podemos propor a tese fundamental, decorrente, que nos interessa firmar quanto a esse ponto: qualquer que seja o programa terapêutico que se crie em termos ideológicos e teórico-técnicos, ele será profundamente sensível aos modos estruturais e conjunturais de organização do dispositivo institucional em que/ou por meio da qual é executado. Ou seja, a prática particular de um trabalhador ou um subconjunto deles e seus clientes estará sempre permeada pela presença desse intermediário – presença, aliás, que se manifesta desde as formas mais brutas e de imediato perceptíveis, até formas mais sutis, cuja presença só mesmo um recurso ao deciframento pode detectar.

De passagem, vale observar que a recíproca também é verdadeira, isto é, a clientela também pode, por diferentes formas, influenciar variações na instituição; variações que podem ser computadas, conforme indicamos, tanto a favor do instituído quanto das ações instituintes.

Em síntese, dessas idéias preliminares é necessário frisar os seguintes aspectos:

Primeiro, é mediante o conceito de alternatividade como contradição que poderemos definir a essência dos modelos alternativos para além das formulações que os põem como humanos ou desumanos, competentes ou incompetentes, democráticos ou autocráticos etc.

Segundo, a conceituação proposta para a instituição permite-nos compreendê-la como unidade negativa – os interesses que ela conjuga são segmentares; daí podem conceber-se diferentes modos de articulações desses interesses, podendo tais variações estar condicionadas a mudanças no contexto mais amplo em que se insere a instituição, ou a mudanças mais circunscritas a um setor do conjunto das instituições, ou ainda a subsetores de uma delas. Daqui pode decorrer uma importante conseqüência estratégica, que é a pertinência de se esperar mudanças – refletidas nos programas terapêuticos – decorrentes das mudanças nessa correlação de forças.

Terceiro, da consideração da instituição como intermediário necessário decorre a sua definição geral como congruente com o MCP, o que nos permite analisar uma série de efeitos que as suas variações estruturais ou conjunturais determinam na relação direta dos trabalhadores com sua clientela, ou seja, a instituição, na multiplicidade de seus efeitos, é um fator fundamental das modalidades da 'transferência' no contexto das práticas em saúde coletiva.

O Modo Asilar e o Modo Psicossocial Como os Termos da Contradição Essencial no Campo da Saúde Mental

Nas últimas décadas, o conjunto das forças sociais em jogo tem-se refletido no contexto particular das práticas em saúde mental de uma forma que tem tendido para a configuração de dois modos básicos, cujas diferenças se observam tanto em termos dos saberes e das práticas, quanto do discurso que os articula.

Pretendemos demonstrar que as características do modo asilar e do modo que surge em oposição a ele, como modos universais, nos autorizam a considerá-los como alternativos nos termos definidos anteriormente.

Para abreviar, num corte sincrônico, podemos considerar que o modo em que se contrapõe ao asilar, vai surgindo por diferenciações operadas nas práticas deste último; primeiro, simplesmente por meio das críticas tanto a sua dimensão ideológica quanto teórico-técnica; depois, por meio do exercício de outras possibilidades práticas – daí que a sua primeira autodenominação seja extra-asilar ou não-asilar, simplesmente.

É praticamente desnecessário insistir no fato de que as diferenciações das práticas em saúde mental em relação ao modo asilar, entre nós, se dão, num primeiro momento, sobretudo por inspiração direta de experiências em outros países – sobretudo do modelo comunitário americano, algumas idéias do modelo da comunidade terapêutica, outras do modelo de 'setor', e por fim outras do 'modelo italiano' –, porém todas essas contribuições têm sido aproveitadas e metabolizadas em algumas experiências circunscritas, em que se mostra a possibilidade de configuração de um paradigma radicalmente novo. É verdade que não sem passarem, muitas vezes, por transposições mecânicas que não vão além da repetição da mesma essência do modo asilar, ainda que em novas fisionomias.

Numa outra dimensão, podemos observar a utilização das contribuições da psicanálise e, mais raramente, do Materialismo Histórico, e mesmo de

alguns 'híbridos' desses dois campos de saber; ainda que muitas vezes essas contribuições passem inadvertidas para os trabalhadores, que as obtêm, pela via indireta, já incorporadas nos modelos importados.

Particularmente, da última década para cá podemos perceber uma pequena tendência à pregnância de certas características locais e conjunturais, que tende a imprimir a essas práticas algumas características próprias, sobretudo no que diz respeito à composição das equipes interprofissionais, à forma como conceituam seu objeto de intervenção, e, em menor grau, às formas da organização institucional e às formas de 'exercitar' a relação com os usuários, mudanças que, por sua vez, se refletem na dimensão ética. Tais experiências têm mais comumente se autodefinido como 'atenção psicossocial'.[113] O fato de que estas variações em relação ao asilo e ao modo asilar tenham encontrado férreas resistências para se imporem como modelo universal não lhes diminui o valor, e creio que a elucidação de suas características básicas pode operar como fator de seu avanço. Por oposição ao modo asilar como paradigma das práticas dominantes, proponho designar modo psicossocial ao paradigma que vai se configurando tendo por base as práticas da reforma psiquiátrica. Esta, segundo Amarante (1999), tem produzido transformações em quatro setores bem destacados: campo teórico-assistencial, campo técnico-assistencial, campo jurídico-político e campo sociocultural (Amarante, 1999).

Conforme proposto anteriormente, partamos, primeiramente, da caracterização de um paradigma com base em quatro âmbitos principais de suas práticas; em segundo, consideremos que as características de alternatividade de um modo podem ser aferidas com base nas variações radicais que possam ocorrer de um para outro nesses paradigmas, em seus quatro parâmetros; seja em cada um deles isoladamente, ou em mais de um, conjuntamente. Consideraremos como parâmetros principais, componentes do paradigma das práticas em saúde mental, os seguintes:

- concepções do 'objeto' e dos 'meios de trabalho', que dizem respeito às concepções de saúde-doença-cura e concepções dos meios e instrumentos de seu manuseio. Estão incluídos aqui o aparelho jurídico-institucional, multiprofissional e teórico-técnico, além do discurso ideológico;

---

[113] A esse propósito é importante lembrar que as primeiras críticas e reformulações ao modelo hospitalocêntrico se deram sob a égide de 'biopsicossociais'.

- formas da organização do dispositivo institucional. Este parâmetro diz respeito ao modo como se dão as relações intra-institucionais – a sua dimensão organogramática, que conjuga as diferentes possibilidades de metabolização do poder que aí se atualizam;
- formas do relacionamento com a clientela, que designam as diferentes possibilidades de mútuo intercâmbio, com destaque para a oferta de possibilidades transferenciais por parte da instituição como equipamento;
- formas de seus efeitos típicos em termos terapêuticos e éticos, que designa os fins políticos e socioculturais amplos para que concorrem os efeitos de suas práticas.

Na configuração dos dois modos com base nas características de cada um dos seus quatro âmbitos principais, vamos operar de modo a alinhar pares de opostos, mesmo sabendo que esses pares são apenas os pontos extremos formal-abstratos de materialidades que supõem, em sua singularidade, a convivência com os intermediários – no espírito da lei dialética, anteriormente proposta, de unidade e luta de contrários. Ao proceder desse modo, buscamos alguma coerência com a estrutura da análise proposta e ao mesmo tempo um modo sucinto de falar de coisas extensas e complexas.

Concepções do 'Objeto' e dos 'Meios' de Trabalho

Modo asilar

Quanto ao modo asilar, podemos alinhar os seguintes pontos como características principais:

Ênfase na consideração das determinações orgânicas dos problemas que pretende tratar, o que implica que o seu meio básico seja 'medicamentoso'.

Pouca ou nenhuma consideração da existência do sujeito (como subjetividade desejante), o que implica que não se invista na sua mobilização como participante do tratamento (no máximo chega-se a recorrer ao indivíduo), está-se ainda com a hipótese de que quem trabalha basicamente é o remédio. Numa outra dimensão se pode dizer que não é sequer o corpo mas sim o organismo o destinatário principal das ações.

O indivíduo continua sendo visto como doente, tanto em relação à família quanto ao contexto social mais amplo, daí decorre que a intervenção seja quase exclusivamente centrada nele – as aproximações da família, quando existem, costumam ter caráter apenas pedagógico e assistencial. Dessa consideração do indivíduo como centro do problema, entre outros fatores, decorre também seu isolamento em relação ao meio familiar e social; a

propósito, podemos propor uma espécie de paralelo entre esse isolamento do indivíduo e o exílio do sujeito da cena do tratamento.

Quanto aos meios de trabalho pode-se dizer que quando estes já incluem recursos multiprofissionais, suas proporções são geralmente tão díspares que não chegam a ultrapassar o modelo da divisão do trabalho correspondente à 'linha de montagem' da produção comum de mercadorias (ainda que essa desproporção não possa ser considerada o único determinante da forma de inter-relação dos recursos multiprofissionais). Ou seja, as tarefas e, o que é mais grave, o sujeito, são fragmentados e encadeados como qualquer mercadoria da produção comum. Por exemplo, primeiramente o usuário é atendido pelo psiquiatra, que diagnostica o mal e define que parte do tratamento será feito por ele ou por outros especialistas da equipe, quando estes existem.

No modo asilar esse trabalho é realizado sem que os profissionais se encontrem para conversar sobre a atividade comum; o prontuário é considerado o elo de interconexão dos profissionais da equipe. Mesmo no caso em que o meio é multiprofissional, a determinação fundamental dos problemas continua, na prática, sendo biológica; a eficácia do tratamento espera-se, portanto, que venha da química.

Outro modo em que se congregam nesse modelo os recursos multiprofissionais é sob a forma de consideração daquilo que vai além do estritamente psiquiátrico como auxiliar secundário, tanto em termos teóricos quanto técnicos – são os 'paramédicos' ou 'não-médicos'. Diga-se de passagem que tais termos são utilizados tanto para a visão teórico-técnica, quanto para os atores concretos na instituição. É importante ressaltar que a substituição da psiquiatria por outra disciplina, por exemplo a psicologia ou mesmo a psicanálise, não alteraria a natureza do paradigma do modo asilar quanto a esse aspecto.

As proposições desse modelo sobre a psicose, geralmente não vão muito além de considerá-la como doença para a qual deve ser buscada cura segundo os mesmos cânones do modelo médico em geral. De roldão, tende a incluir-se outras problemáticas no mesmo modelo curativo, como o alcoolismo, a drogadição e mesmo a neurose em seus momentos graves, além de outras problemáticas psíquicas menos delimitadas. A inclusão de alguns postulados de outros campos de saber sobre a psicose, como da psicanálise, por exemplo, quando ocorre, é feita só ao modo de considerações acessórias.

Sua instituição típica continua sendo o hospital psiquiátrico fechado, ainda que nas últimas décadas este venha sendo alvo de reformas democratizantes, intermitentes, e esteja acompanhado de dispositivos chamados extra-asilares. A proporção desses últimos também é infinitamente inferior, a ponto de lhes definir o alcance; sem falar que, muitas vezes, eles funcionam segundo os mesmos parâmetros e a mesma 'lógica' do hospital psiquiátrico; em outros termos, reproduzem o paradigma do modo asilar.

Modo psicossocial

Quanto às concepções do 'objeto' e dos 'meios' de trabalho, podemos alinhar as seguintes idéias referentes ao modo psicossocial:

Consideração dos fatores políticos e biopsicosocioculturais como determinantes, e não apenas de maneira genérica. Sendo a ênfase que se dará a cada um destes, determinada pela situação ou problemática particular com que se está atuando. Seus meios básicos serão psicoterapias, laborterapias, socioterapias e um conjunto amplo de dispositivos de reintegração sociocultural, com destaque para as cooperativas de trabalho; além da medicação.

É decisiva a importância que se atribui ao sujeito, daí que se invista de maneira fundamental na sua mobilização como participante principal ao tratamento. Não se deixa de considerar, por isso, a sua dimensão de indivíduo (orgânico e sociocultural).

Dá-se ênfase à consideração da pertinência do indivíduo a um grupo familiar e social. Nesse sentido, não é apenas o sujeito e sua dimensão de indivíduo que 'trabalha'; supõe-se que devem trabalhar também a família e o grupo social como agentes das mudanças buscadas.

Da consideração de que não é o indivíduo o único problemático, decorre que se inclua no tratamento também a família e, eventualmente, um grupo mais ampliado – ainda que, no entanto, não seja apenas em referência a um indivíduo particular que se preconize a participação do grupo social mais amplo. Na realidade, é em razão da consideração de que a loucura não é um fenômeno exclusivamente individual, mas social e como tal deverá ser metabolizada. As formas de participação da família e do grupo ampliado no tratamento são várias e superam, em muito, as posturas assistencial e orientadora características do modo asilar. As associações de usuários e familiares criadas no modo psicossocial, também como conseqüência da reforma sanitária, são reflexos dessa nova postura em relação aos usuários.

Há no modo psicossocial, quanto a este aspecto, um deslocamento fundamental das mudanças, do indivíduo para a instituição e o contexto. A loucura e o sofrimento psíquico não têm mais de ser removidos a qualquer custo, eles são reintegrados como partes da existência, como elementos componentes do patrimônio inalienável do sujeito. Os conflitos são considerados constitutivos e designam o posicionamento do sujeito e o lugar sociocultural do homem.

O ambiente sociocultural é considerado determinante. Aqui a palavra e a ação do homem procuram ganhar a cena; o que se visa é que ele se administre.

Quanto aos meios de tratamento podemos afirmar que se definirmos o contínuo saúde-doença psíquica como certo modo do posicionamento do sujeito em relação aos conflitos e contradições que o atravessam, então se pode dizer que o que se visa no modo psicossocial é um reposicionamento do sujeito de tal modo que ele, em vez de apenas sofrer os efeitos desses conflitos, passe a se reconhecer, por um lado, também como um dos agentes implicados nesse 'sofrimento'; por outro, como um agente da possibilidade de mudanças.

Supõe-se, ao mesmo tempo, que ele amplie sua capacidade de discriminar fatores cuja mudança não depende de sua ação imediata e circunscrita de indivíduo.

Propõe-se, portanto, que a primeira mudança fundamental consista nesse reposicionamento (implicação subjetiva). O sujeito não é mais apenas o que sofre, embora possa continuar, ainda, atravessado pela mesma conflitiva.

Essa implicação subjetiva é uma das inversões básicas dos meios de tratamento do modo psicossocial em relação aos meios típicos do modo asilar.

No modo psicossocial espera-se que as diferentes possibilidades de ação se estendam desde a continência do indivíduo durante a crise (sem alijá-lo dos elementos essenciais dela) até o reconhecimento da implicação familiar e social nos mesmos problemas. Espera-se, portanto, que tanto uns quanto outros possam assumir a parte do seu compromisso na atenção e no apoio.

No modo psicossocial dá-se acentuada ênfase à reinserção social do indivíduo – sem perder de vista, entretanto, que muitas vezes não é a problemática com a qual ele nos chegou, a responsável pela sua saída da circulação sociocultural; por isso dá-se ênfase às formas de recuperação da cidadania pela via das cooperativas de trabalho.

O meio de trabalho característico do modo psicossocial é a equipe interprofissional, que em sua constituição atual já supera em muitos aspectos o grupo comum dos especialistas, para incluir uma série de dispositivos que vão do teatro às diferentes formas de arte e artesanato, e da qual se espera – uma vez que preconiza sua alternatividade em relação ao modo asilar – que ela encontre formas de intercâmbio das suas visões teórico-técnicas e das suas práticas, que seja capaz de superar radicalmente o modelo da 'linha de montagem', fundado na estratificação do saber dos especialismos. Pela ampliação operada pelo modo psicossocial quanto ao 'objeto' das práticas em saúde mental, entendido como existência-sofrimento, e por sua ampla crítica ao paradigma doença-cura (Rotelli, 1990) produz-se uma ampliação do conceito de tratamento e do conjunto de meios a ele dedicados. Pode-se dizer que o anterior ato de tratamento sobre a doença-objeto está, no modo psicossocial, transmutando-se em um verdadeiro exercício estético em que o que é visado é a experimentação de novas possibilidades de ser... "é o deslocamento do pólo técnico-científico para o pólo ético-estético"... deslocamento capaz de gerar "novas formas de sociabilidade que escapam à produção em série dos manicômios hospitalares e profissionais" (Lancetti, 1990:145).

Portanto, as considerações do modo psicossocial sobre a psicose, e também sobre as outras problemáticas, procuram ir além da sua consideração como doença, daí que os recursos mobilizados para a atenção se proponham a ir muito além dos medicamentosos, e que o seu modelo de intervenção tenha que superar o modelo médico.

No modo psicossocial também já não basta que se estratifiquem as ações em prevenção primária, secundária e terciária. É necessária uma ação integral que vise ao sujeito como existência-sofrimento.

A cena principal da determinação dos problemas poderá variar segundo a problemática particular com que se esteja lidando – portanto o que entra no campo, *a priori*, não é mais a determinação orgânica (ou qualquer outra, o que poderia ser equivalente), mas sim a postura que procura discriminar qual é a determinação, ou determinações, dos problemas em questão. No entanto, mesmo que tenhamos que aceitar que a cena principal é a da múltipla determinação – e que, então, a eficácia da ação terapêutica há de ser interprofissional – é possível propor que a cena principal em termos

universais, para o modo psicossocial (em relação ao asilar) seja a do simbólico, englobando o psíquico e o sociocultural (por oposição ao orgânico).

Na construção do paradigma do modo psicossocial no tocante à concepção do 'objeto' e dos 'meios' têm sido fundamentais as contribuições da psicanálise no que diz respeito às suas formulações sobre a constituição do sujeito humano e sobre a constituição de positivos de tratamento; a esquizoanálise, com sua insistência na produção de novas formas de subjetividade singularizada, também vem dando a sua contribuição, ainda que mais restrita; o materialismo histórico também tem contribuído com ferramentas e conceitos, ainda que muitas vezes estes venham embutidos nos modos de exercício das experiências em saúde mental que as práticas da reforma psiquiátrica reeditam no contexto brasileiro.

São os seguintes os dispositivos institucionais típicos do modo psicossocial: Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), Núcleo de Atenção Psicossocial (NAPS), Hospital-Dia, Ambulatórios de Saúde Mental, equipes multiprofissionais de saúde mental inseridas em Centros de Saúde e Setores para Tratamento em Saúde Mental inseridas em hospitais gerais. Já sabemos, como foi assinalado, que para haver mudança radical em relação ao modo asilar, não basta que haja variações nos dispositivos institucionais, mas é necessário, sobretudo, que eles superem também quantitativamente os recursos asilares, e que se estruturem segundo uma 'lógica' oposta à do hospital psiquiátrico. No limite é necessário que derroguem o modo asilar.

Para concluir as características do modo psicossocial, quanto a esse parâmetro, é importante acentuar que dele se espera um estreitamento da faixa do 'tratável' (freqüência dos problemas em relação à população global) por referência à faixa preconizada pelo modo asilar. Pois por suas características gerais ele tende a derivar toda uma série de encomendas à sua dimensão de demandas sociais.[114] Daí que não vai pretender tratar o alcoolismo, por exemplo, como um problema orgânico (ou mental) individual, ou as 'queixas escolares' como problemas de saúde mental.

Finalmente não é demais lembrar que o fato do modo psicossocial propor uma ampliação e diversificação da visão dos problemas e de suas soluções não autoriza a dedução apressada de que se menospreza a importância

---

[114] Conceitos da análise institucional (LOURAU, 1975).

específica que cada área deve continuar tendo nesta fase de exercício das novas prática em saúde mental. Com isso fica respaldada a ênfase que deve ser dada à pesquisa nos respectivos campos; o que não quer dizer também, porém, que não mereçam críticas algumas ambições ainda persistentes, como, por exemplo, a aspiração ao fundamento orgânico universal das psicoses.

Desospitalização, desmedicalização e implicação subjetiva e sociocultural são metas radicais no modo psicossocial,[115] por oposição a hospitalização, medicalização e objetificação, que são elementos componentes deste parâmetro no paradigma asilar.

Formas da Organização Institucional

A inclusão desse parâmetro componente do paradigma das práticas em saúde mental é decorrente da consideração da instituição como intermediário necessário nos tratamentos psíquicos em saúde coletiva. Nele estão incluídos a caracterização dos fluxos decisórios e de execução, o modo da divisão do trabalho interprofissional, como elementos determinantes das formas dos vínculos entre instituições e usuários.

Modo Asilar

Quanto às formas da organização institucional do modo asilar basta dizer que seus organogramas típicos são piramidais ou verticais, nos quais o fluxo do poder institucional tem apenas um sentido (do ápice para a base). Ou seja, poucos determinam e a maioria obedece. Há uma predominância de campos e espaços interditados ao usuário e população em geral.

Neste tipo de organização institucional merece atenção, por suas conseqüências diretas para a atividade-fim desta instituição particular, uma indiferenciação entre um aspecto do poder a que chamaremos 'decisório' – por sua referência direta à esfera política – e outro aspecto a que chamaremos 'poder de coordenação' – por sua referência à esfera teórico-técnica. No paradigma asilar, o poder institucional está dado nesse amálgama, e uma dimensão, via de regra, pode fazer-se passar pela outra. Geralmente o fundamento das posições de mando é referido a atributos de competência técnica, setorial ou pessoal, na realidade argumentos velados para disputas corporativistas.

---

[115] Esses elementos agregados constituem uma teia de práticas e conceitos equivalente a que supõe o conceito de desinstitucionalização (Rotelli et al., 1990).

A institucionalização das relações verticais entre os trabalhadores da instituição, por intermédio das formas do organograma e do sociograma, fornece uma das condições mais fundamentais para que se imprima a mesma configuração às práticas terapêuticas e às relações mais amplas com a população.

No modo asilar são altamente sublinhadas as estratificações de poder e saber, mesmo no âmbito do pessoal da instituição, que se transladam para a relação com os usuário e população, que estão excluídos de qualquer participação que não seja a de objeto inerte e mudo.

Modo psicossocial

A forma da organização institucional no modo psicossocial deve variar radicalmente em relação à anterior. Seu organograma deverá ser horizontal, o que significa que o anterior fluxo do ápice para a base terá que ser subvertido.

As transformações desse parâmetro do paradigma das práticas em saúde mental tem sido respaldado pelos pressupostos da reforma sanitária, a partir de 1988, em seu translado direto para as práticas da reforma psiquiátrica; sobretudo pelos princípios da descentralização, que propõem a horizontalização dos macropoderes, deslocando aos municípios o direito de gerir seus recursos e demandas; e pelas propostas de participação popular, que designam os conselhos de fiscalização e co-gestão no âmbito dos sistemas de saúde e das unidades institucionais.

Por sua própria conta, as práticas da reforma psiquiátrica também têm ensaiado algumas mudanças: decorre da natureza das operações a serem realizadas no campo da saúde mental e da ética que as práticas da Reforma Psiquiátrica têm imprimido às suas ações a introdução de transformações também na estrutura dos micropoderes, sobretudo com a horizontalização das relações de poder, tanto no seio dos trabalhadores, quanto entre estes e os usuários.

Os dispositivos do modo psicossocial instrumentam todas as dimensões da instituição a serviço da técnica e da ética. Mesmo o nível da organização, que no modo asilar é considerado natureza morta, mero suporte das relações sociais e intersubjetivas, é posto a serviço das práticas de atenção. Esta vocação do modo psicossocial tem sua origem nas práticas da Psicoterapia Institucional e da Comunidade Terapêutica, que compõem os seus fundamentos; e geralmente é instrumentada por meio das diversas assembléias de usuários, familiares e trabalhadores da saúde mental.

Para se entender mais claramente como é possível a horizontalização institucional precisamos afirmar a necessária diferenciação, para o modo psicossocial, entre poder decisório e poder de coordenação. O poder decisório será dado pela reunião geral da instituição conforme o âmbito em que se esteja, se é o institucional propriamente dito, ou seus âmbitos particulares: quanto às atividades-fim ou quanto às atividades-meio. O poder de coordenação é um poder dado em representação, cujas essenciais funções são coordenar as ações conjuntas e fazer executar em suas dimensões particulares as decisões tomadas pelo coletivo. Daqui já se depreende claramente que apenas o segundo tipo de poder é significativamente marcado pela esfera do saber técnico, ou do saber-fazer. Opera-se, portanto, a distinção entre fluxos decisórios e de execução – saber é diferente de poder.

O modo psicossocial dá ênfase à participação da população (além da participação da clientela efetiva) na esfera que diz respeito ao poder decisório da instituição. Aqui também já não basta, portanto, ser democrático. São necessárias a participação e a autogestão. Esse exercício de uma intersubjetividade horizontal deve ser contabilizado a favor da meta de destituição do imaginário institucional autoritário e repressor de que a instituição é necessariamente tributária no modo asilar. As conquistas da reforma psiquiátrica têm permitido respaldar e ampliar essa diretriz do modo psicossocial. Quanto a esse parâmetro ainda há um longo trabalho a ser realizado, embora as práticas da reforma psiquiátrica já tenham demonstrado a efetividade local destes dispositivos, com o implemento de associações de usuários, que introduzem a participação no controle e gestão (Yasui, 1999).

Participação, autogestão e interdisciplinaridade são metas radicais no modo psicossocial, por oposição à estratificação e interdição institucionais, à heterogestão e à disciplina das especialidades que dominam no modo asilar.

Formas do Relacionamento com a Clientela

Aqui se considera o modo como a instituição se apresenta e se situa no espaço geográfico, no imaginário e no simbólico. Imaginário: com que significantes ela se apresenta; simbólico: até que ponto seus recursos em termos amplos mantêm alguma conexão com a possibilidade de cumprir suas promessas, mas sobretudo de interferir na Demanda.

Modo asilar

Do ponto de vista da instituição, a relação com a clientela, no modo asilar, poderia ser descrita com os termos sintéticos de espaço de relação entre loucos e sãos (inter-loucos-sãos) ou simplesmente entre doentes e sãos. Pode assumir ainda outros modos, em parte variantes dessa relação, tais como suprimento e carência, sabedoria e ignorância, razão e insensatez, sapientes e ignorantes etc.

Do ponto de vista da clientela potencial (a população da área de referência) a instituição é *locus* depositário – para lá enviará todos os seus problemáticos, na melhor das hipóteses para que sejam tratados e devolvidos como eram antes, e em alguns casos para que fiquem alijados do convívio social.

A interdição institucional dos espaços se reproduz na relação com a população sob a forma de interdição do diálogo, produzindo um discurso que fixa o usuário à imobilidade e ao mutismo.

Do ponto de vista da produção de subjetividade pode-se dizer que no modo asilar estão dadas as condições ótimas para a reprodução das relações intersubjetivas verticais que são típicas do modo capitalista de produção.

A instituição tende a funcionar como espaços depositários de tutoria e, de modo mais amplo, se pode considerá-la como 'agenciadora de suprimentos', diante de uma clientela considerada carente.

Modo Psicossocial

No modo psicossocial, quanto às formas do relacionamento com a clientela, as instituições, através de seus agentes, adquirem o caráter de espaços de interlocução. Isso as coloca numa posição radicalmente diferente em relação às do modelo anterior. É no espírito desta interlocução que é possível preconizar a colocação em cena, da subjetividade e das práticas de intersubjetividade horizontal. Quando se trata da relação imediata, pode-se dizer que o cliente fala, não apenas como participante do diálogo, mas o próprio 'diálogo' aqui já outro (nem inquérito, nem monólogo). O sujeito trabalha na fala – e se isto não é novo no que diz respeito ao saber presente no campo, seguramente é nova a tentativa de ser conseqüente com essas hipóteses em propostas de saúde coletiva.

Dessa característica de interlocução decorre também que, na dimensão de suas ações em saúde coletiva, a instituição seja capaz de – superando seu

caráter de *locus* depositário – funcionar como ponto de fala e de escuta da população; o que, por sua vez, implica na sua capacidade para discriminar a dimensão da demanda social, e, ao mesmo tempo, referi-la, quando for o caso, a outras instâncias de encomenda social, que não as instituições de saúde. A instituição e seus agentes devem apresentar-se e funcionar como espaço de interlocução e instância de 'suposto-saber'; sustentar desde o primeiro encontro com a clientela, a oferta de um tipo de possibilidade transferencial compatível com a ética da singularização.

O paradigma do modo psicossocial propõe a organização programática em forma de equipamentos integrais. Nestes a integralidade é considerada tanto em relação ao território, quanto em relação ao ato propriamente terapêutico.

A instituição típica do modo psicossocial, Dispositivos Integrais Territorializados de Atenção Psicossocial (CAPS e NAPS) não é mais caracterizada pela interioridade em relação território exterior, como ocorre no modo asilar.[116] Ela é um foco onde se entrecruzam as diferentes linhas de ação presentes no território (e não apenas aquelas empreendidas pelos trabalhadores especializados) e para onde podem convergir as primeiras pulsações da Demanda Social.

Interlocução, livre trânsito do usuário e da população, e Territorialização com Integralidade são metas radicais no modo psicossocial quanto à forma da relação da instituição com a clientela e a população, por oposição à imobilidade, mutismo e estratificação da atenção por níveis (primário, secundário e terciário) que caracterizam o modo asilar.

CONCEPÇÃO DOS EFEITOS TÍPICOS EM TERMOS TERAPÊUTICOS E ÉTICOS

Aqui está posta a consideração das concepções efetivadas de tratamento e cura e das finalidades socioculturais amplas para o que concorrem as ações da instituição e do tratamento.

Modo Asilar

No modo asilar observa-se, em vários casos, uma hipertrofia do que aí mesmo se denomina os 'defeitos de tratamento' (como cronificação asilar ou benzodiazipinização, por exemplo).

[116] Por circunstâncias históricas e conjunturais, tem havido várias diferenças entre CAPS e NAPS, sendo no segundo tipo de dispositivo que o item da Integralidade e a noção de Território foram postos em prática.

A remoção ou tamponamento de sintomas pode ser alinhada na perspectiva de uma ética de duplo eixo: dimensão ego-realidade e carência-suprimento, cujos desdobramentos amplos talvez sejam a adaptação (mesmo quando se concebe do modo mais otimista o resultado das práticas do modo asilar).

Modo psicossocial

No modo psicossocial não se deixa de alcançar a supressão sintomática, porém esta não é visada diretamente, nem tampouco a meta final. O que se visa diretamente pode ser descrito, de certa forma, com os termos 'reposicionamento subjetivo', mas também do homem em questão, uma vez que se procurará levar em conta a dimensão subjetiva e a sociocultural.

Mesmo considerados os diferentes graus da sua possibilidade, esse 'reposicionamento' terá que ser pensado na perspectiva de uma ética que se abra para a singularização e que tome como duplo eixo a dimensão sujeito-desejo e carecimento-ideais,[117] como aspectos relacionados daquilo que causa o homem como homem e daquilo em relação a que ele se move.

Colocarmo-nos a questão do estatuto ético da prática em saúde mental é uma questão imprescindível, e em particular, no modo psicossocial, mas é talvez também a questão mais difícil. Quando podemos chegar a falar em tratamentos psíquicos em saúde coletiva, já estamos no contexto das sociedades liberais – o que significa dizer que estamos atravessados simultaneamente por uma ideologia individualizante e por um Modo Capitalista de Produção que obstaculiza relações intersubjetivas horizontais. Alem disso, nestas sociedades designa-se, por um lado, uma ideologia da mobilidade (imaginário); mas funciona-se, por outro, sobre um real de imobilidade. O que tende a conferir ao Ideal um estatuto imaginário.

Como fazer para que a singularização tanto do trabalhador quanto do usuário, neste contexto (do sujeito em relação ao desejo e do homem em relação ao carecimento), ultrapassem as barreiras de uma quimera individualista?

---

[117] Carecimento, por oposição ao conceito de carência ou de necessidade, abarca uma dimensão do homem que inclui o desejo (como se o propõe na psicanálise) e toda a abertura para os ideais, possíveis ou não de imediato. Abrange também a abertura para a produção e usufruto de todos os bens da produção social, muito além do preenchimento de necessidades. Pode-se considerar que aqui estão incluídas, também, as criações da filosofia, da arte, da ciência e até da religião, mas não sem passar pela aspiração pertinente ao usufruto das comodidades socialmente produzidas no mais alto grau da sua evolução histórica (Marx, 1844).

O modo psicossocial ao colocar a ética na perspectiva da singularização, da horizontalização e interlocução, da implicação subjetiva e sociocultural, e ao implementar as cooperativas de trabalho, tenta, ao menos, interceptar a questão no seu espaço de ação.

Implicação subjetiva e sociocultural, e singularização são metas radicais quanto à ética das práticas no modo psicossocial, por oposição à adaptação que caracteriza a ética do modo asilar.

Tendência à Sintonia dos Quatro Parâmetros

Partindo da análise de um conjunto de instituições particulares na área da saúde mental, temos observado uma clara tendência à sintonia desses quatro âmbitos, quanto ao seu funcionamento e ao seu modo de ser.

Desse modo, organogramas verticais na forma da organização institucional tendem a condicionar e a coincidir com concepções do 'objeto' e da divisão do trabalho que são uniprofissionalmente centradas, ou concepções que não escapam aos moldes da 'linha de montagem'. A estes se segue, via de regra, um relacionamento com a clientela do tipo 'entre loucos e sãos'; a clientela, por sua vez, persistirá tomando a instituição como lugar depositário. Os efeitos finais quanto à ética concorrem, na melhor da hipóteses, para a adaptação ao *status* dominante (subjetividade capitalística)

No entanto, o exercício de modelos horizontais nas formas de organização institucional tenderá a favorecer concepções do 'objeto' centradas no saber múltiplo, presente no campo, e uma forma de divisão do trabalho ('integração em profundidade') capaz de superar radicalmente o modelo fragmentador. Estes, por sua vez, fornecem a base para relações de interlocução entre a instituição e sua clientela, e para relações terapêuticas em que se exercitam práticas de intersubjetividade horizontal, bases para a singularização.

Quanto a esse aspecto se pode dizer, ainda, que não é impossível que se tenha alguns avanços relevantes em setores isolados; ocorre, porém, que se eles não forem seguidos de transformações mais amplas que abranjam esses quatro aspectos da instituição, logo tenderão a ser atraídos pela tendência dominante. Pela ilusão da autonomia da dimensão técnica em relação às dimensões institucional e ideológica propriamente ditas, algumas vezes se chega a preconizar uma horizontalidade restrita à esfera de atuação técnica, que, entretanto, não demora a sucumbir a todas as dificuldades que logo advêm das outras esferas.

Acreditamos que as transformações restritas a um ou dois desses quatro parâmetros poderão ter sua pertinência como ações no nível técnico, se a estratégia for capaz de visualizar a sua mútua determinação. Se, além disso, se tiver claro que a subjetivação singularizada e a interlocução não podem jamais ser buscadas com base em estratégias verticais e corporativistas de organização institucional.

Porém, em conjunturas específicas, o acirramento das contradições institucionais pode ser implementado em favor dos interesses socialmente subordinados, fazendo mudanças em quaisquer desses parâmetros, atendendo a demandas imediatas. As mudanças no parâmetro referente às concepções do 'objeto' e dos 'meios' são as que historicamente se mostram mais ao alcance do pessoal técnico da instituição. No entanto, as conquistas da reforma sanitária e da reforma psiquiátrica já abrem por si uma ampla brecha nas estruturas piramidais das instituições de saúde. Não há dúvida de que os interesses socialmente subordinados neste campo têm muito a ganhar com a elaboração de estratégias capazes de ocupar essas brechas.

Insistência Instituinte (inovador) e Reincidências do Instituído (repetitivo)

Até aqui nos detivemos na análise dos paradigmas como se eles fossem mais ou menos estáticos, mesmo tendo proposto de saída que eles são formas de metabolização dos pólos da contradição essencial no campo das práticas em saúde mental. Resta-nos observar algumas vicissitudes de seus avanços e retrocessos.

Apesar de todas as lutas na esfera político-ideológica e também das várias inovações teórico-técnicas efetivadas para superar o modo asilar, pode-se observar, ainda, em nosso meio, a sua absoluta dominância.

Observa-se que as práticas do modo psicossocial têm a característica fundamental de poderem recair na repetição dos contornos das práticas do paradigma que pretendem superar.

A observação de uma série de razões que parecem condicionar essa tendência poderá nos ajudar a dimensionar a importância dos avanços, mesmo em contextos circunscritos.

Não há dúvida de que o instituído (modo asilar) tem inércia própria e forma centrípeta pela sua ampla dominância, do mesmo modo que as formas predominantes de organização institucional na sociedade, em geral, estão

em maior consonância com suas formas de organização quanto a organogramas, arquitetônico, mobiliário etc., ou seja, quanto a práticas e discursos.

A alienação do sujeito em relação ao seu destino é um fato social amplo (ainda que não se possa reduzir uma forma de alienação à outra), assim como o processo de fragmentação do trabalho ('linha de montagem') é absolutamente dominante no contexto social em relação a outras formas coexistentes de organização da produção.

Há, ainda, uma disparidade importante entre o grau de desenvolvimento da 'tecnologia' à disposição no campo e o grau de desenvolvimento da força de trabalho (domínio técnico dessa tecnologia), que tem, por sua vez, múltiplos determinantes. Destes, vale a pena destacar ao menos alguns: a natureza do 'objeto' em questão torna-o mais permeável a formulações de teor político-ideológico, fazendo com que muitas vezes se esqueça da sua racionalidade necessária; o descaso com que geralmente se encara entre nós, por parte da política oficial, o setor da saúde (implicando baixos salários e pessoal em quantidade insuficiente), dificulta ainda mais o planejamento racional; o fato de as demais disciplinas terem entrado no campo como auxiliares da psiquiatria (paramédicos) reforçou a ideologia resistencial de que a sua entrada não implicava necessariamente na redefinição do 'objeto' e dos 'meios' de trabalho – tanto é que nas diferentes ocasiões em que se tem discutido publicamente o tema da multiprofissionalidade, sempre se parte de questões do tipo: "Qual o papel do psicólogo?", "Qual o papel do assistente social?" etc. A questão nunca é discutida em si mesma, ou a partir do questionamento do papel do psiquiatra. Finalmente, pode-se acrescentar a tudo isso o fato de que algumas das novas disciplinas carecem de contornos mais definidos enquanto áreas técnicas e de conhecimento, e não problematizam suficientemente sua ética.

Dada essa inércia própria do modo asilar no momento atual, a resposta à questão: "até que ponto uma determinada prática corresponde ao modo asilar ou é alternativa a ele?" exige que utilizemos um modelo de análise que supere os modelos funcionalistas. O método dialético de análise satisfaz essa exigência, na medida em que considera o fenômeno em duas vertentes: uma histórica (diacrônica) e outra lógica (sincrônica).

Da vertente histórica é bastante que consideremos, no momento, possibilidade que dois modelos têm de se alternar no tempo, devido à

predominância de um subconjunto ou outro das características que foram consideradas anteriormente nos quatro âmbitos de suas práticas. Essa alternância decorre também das pulsações oriundas da disputa de interesses expressos, em última instância, nos contornos do modo asilar e do modo psicossocial, que se trava dentro das práticas institucionais numa luta de Hegemonia (Gruppi, 1978).

As conquistas decorrentes de processos que envolvem luta pala hegemonia de interesses são, geralmente, efeito de concessões táticas e passíveis de sofrerem diferentes expedientes de recuperação. Em outros termos, nas lutas de hegemonia não há autonomia dos interesses subordinados em relação às conquistas operadas.

A vertente lógica, pela dificuldade de sua visualização empírica, exige que lancemos mão de um artifício teórico; para tanto utilizaremos de Hegel (*Ciência da Lógica*) o postulado dos três momentos do conceito: universal, particular e singular, aos quais faremos corresponder respectivamente o discurso, as práticas e a inter-relação dos dois (coerentes com a nossa definição da instituição).

Assim, diremos que uma determinada instituição, para ser representativa do paradigma que se propõe realizar, tem de ter superado aquela a que pretende ser alternativa quanto ao momento da universalidade (discursos, onde estão incluídas a dimensão político-ideológica e ética) e quanto ao momento da particularidade (práticas, consideradas segundo os quatro parâmetros que compõem o paradigma de ação), de tal modo que se alcance o estatuto de singularidade (práxis); esta singularidade será a própria unidade de contrários em que a instituição se sustenta. Será a forma dessa unidade de contrários que indicará a configuração determinante em cada momento histórico, assim como a configuração fundamental no contínuo temporal. Estamos longe, portanto, de supor qualquer visão paradisíaca em que se possa exercitar o paradigma psicossocial sem que ele se veja simultaneamente fustigado por pulsações que lhe são antagônicas. Do mesmo modo que assistimos à recuperação e assepsia da antipsiquiatria, da comunidade terapêutica, da psiquiatria de setor e da psiquiatria comunitária, temos que nos precaver, pois não há, *a priori*, o que nos garanta um futuro sem riscos para as práticas do modo psicossocial.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos do Estado*. 7.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

AMARANTE, P. (Org.). *Psiquiatria Social e Reforma Psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1994.

AMARANTE, P. (Org.). *Loucos pela Vida. A trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil.* Rio de Janeiro: SDE/Ensp/Fiocruz, 1995.

AMARANTE, P. Loucura, cultura e subjetividade. Conceitos e estratégias, percurso e atores da reforma psiquiátrica brasileira. In: FLEURY, S. (Org.) *Saúde e Democracia: a luta do Cebes*. São Paulo: Lemos Editorial, 1997. p.163-185.

COSTA-ROSA, A. *Saúde Mental Comunitária: análise dialética de um movimento alternativo*, 1987. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Instituto de Psicologia, USP.

GRUPPI, L. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

HEGEL, W. *Ciência da Lógica*. Buenos Aires: Solar Hachete, s. d.

LANCETTI, A. (Org.). *SaúdeLoucura 2*. São Paulo: Hucitec, 1990.

LOURAU, R. *Análise Institucional.* Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

LUZ, M. T. *As Instituições Médicas no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MARSIGLIA, R. *Saúde Mental e Cidadania*. São Paulo: Mandacaru e Plenário dos Trabalhadores de Saúde Mental, 1987.

MARX, K. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

MARX, K. *O Capital* (livro I, vol.1). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s. d.

ROTELLI, F. et al. *Desinstitucionalização*. São Paulo: Hucitec, 1990.

TSE-TUNG, M. *Sobre a Contradição.* In: Obras Escolhidas. Rio de Janeiro: Vitória, 1961. v.1.

YASUI, S. *A construção da Reforma Psiquiátrica e seu contexto histórico*, 1999. Dissertação de Mestrado, Assis: Faculdade de Ciências e Letras Unesp.

9

Reinvenção da Cidadania, *Empowerment* no Campo da Saúde Mental e Estratégia Política no Movimento de Usuários

Eduardo Mourão Vasconcelos

Este ensaio visa contribuir para discutir dois temas mutuamente implicados: os desafios da conquista dos direitos de cidadania e do *empowerment* (valorização do poder contratual dos clientes nas instituições e do seu poder relacional nos contatos interpessoais na sociedade) no campo da saúde mental, e como esses desafios são enfrentados pelo movimento de usuários na Europa, nos Estados Unidos e comparativamente, nos países latino-americanos, sobretudo no Brasil. Na ordem de apresentação dos temas, daremos primazia à práxis, iniciando pelo último.

O movimento de usuários de serviços de saúde mental na Europa do Norte e nos Estados Unidos vem se organizando há algumas décadas e assumindo um perfil e uma estratégia política que podemos chamar de autonomista e de *self-empowerment* (autovalorização). Como essa estratégia pode ser caracterizada? Como chegou a isso? Quais as condições históricas que levaram a esse perfil? E como poderíamos caracterizar comparativamente as condições que determinam o movimento nos países latino-americanos e no Brasil? Com base nessa realidade, qual o perfil e a dinâmica política que o movimento vem delineando em nosso país?

---

* Além das referências bibliográficas citadas, as informações veiculadas aqui sobre o movimento europeu foram compiladas sobretudo com base no conteúdo das reuniões do movimento de usuários, notadamente europeus e americanos, no V Congresso da World Association for Psychosocial Rehabilitation, em Rotterdam, Holanda, 1996, e nos folhetos e publicações do movimento até aquela data.

No momento seguinte, passaremos a uma discussão mais complexa, sobre as questões e desafios teórico-políticos do desenvolvimento dos direitos de cidadania e do *empowerment* no campo da saúde mental e suas implicações para o movimento dos usuários e para a ação mais geral de outros atores políticos nesse determinado campo.

O trabalho utiliza, de forma visa intencional, principalmente em sua primeira parte, um estilo de redação mais descritivo, direto e esquemático, para facilitar a leitura também fora do meio acadêmico e profissional, sobretudo entre os usuários, como subsídio à discussão interna de seu movimento. Na terceira seção, o esboço de análise teórica e política exigirá maior esforço para respeitar as exigências mínimas de rigor compatíveis com o nível de complexidade dos autores que discutem os temas enfocados; mesmo assim, enorme empenho foi feito para se evitar o jargão acadêmico e tornar o texto mais acessível.

O Desenvolvimento e a Estratégia Política do Movimento de Usuários na Europa do Norte e nos Estado Unidos °

Em vários países da Europa e América do Norte, o movimento de usuários teve início na década de 60 e 70, no auge da emergência de outros movimentos sociais, e se desenvolveu de forma diferenciada em cada país. Houve desenvolvimento mais forte, organizado e autônomo nos países escandinavos, na Holanda e Inglaterra, nos Estados Unidos, Canadá e também na Nova Zelândia. Alguns outros tiveram desenvolvimento paralelo mais lento ou tardio, como a Itália, a Alemanha, a República Tcheca e o Japão. Assim, duas características do desenvolvimento das organizações dos usuários podem ser notadas:

- uma ligação muita estreita com a cultura nórdica e anglo-saxônica, marcada por um forte individualismo associado historicamente ao protestantismo, em contraste com a cultura latina e católica da Europa do sul;
- uma associação também vigorosa com o desenvolvimento de Estados de Bem-Estar maduros e com ampla cobertura social, a maioria sustentados mais fortemente em organizações civis não-governamentais. As exceções nesse caso são a Suécia, com um padrão nitidamente estatal de *Welfare State*, e os Estados Unidos, que é considerado um caso peculiar de *Welfare State*, mas com forte tradição de organizações civis.

Nos anos 80, os usuários europeus começaram a se encontrar nos corredores das conferências internacionais, trocar idéias e se visitarem

mutuamente, sobretudo holandeses e ingleses. Nos anos 90, houve a fundação de duas entidades internacionais:

- a World Federation of Psychiatric Users, fundada em agosto de 1991 na Cidade do México, e que teve a segunda conferência em Tóquio, em 1993;
- a European Network of Users and Ex-Users, fundada em setembro de 1991 em Zantvoort, Holanda, tendo uma segunda conferência em 1994 na Dinamarca e uma terceira na Inglaterra, em 1996.

Nos Estados Unidos, os primeiros grupos de usuários datam da década de 40, no contexto do pós-guerra. Em 1990, foi fundada a Support Coalition, entidade que congrega mais de 40 grupos e movimentos de base, a maioria no país, e cerca de mais de mil membros individuais, além de publicar o *Dendron*, importante periódico de notícias sobre as atividades nacionais e internacionais do movimento.

O movimento dos usuários nos países do norte assume predominante perfil de autonomia e independência dos usuários em relação aos grupos de familiares e de profissionais:

Do ponto de vista organizativo

Temos vários tipos de grupos e associações:

- só de usuários: em número menor, mas representam os núcleos mais ativos; dominados por usuários, mas incluindo também alguns familiares e profissionais. Na Suécia, por exemplo, os usuários representam 95% dos membros dos diversos grupos e ocupam os postos principais;
- mistos, com usuários, familiares e profissionais, como na Dinamarca;
- usuários individuais que tentam formar grupos.

Dentro dos grupos, vêm sendo enfatizados, pelas lideranças, os seguintes pontos:

- evitar as formas tradicionais de representação política, afirmando preferencialmente o papel de porta-voz e símbolo do movimento (*tokenis*);
- assumir formas mais igualitárias dentro dos grupos, evitando as formas tradicionais de relações liderança e de poder/hierarquia interna.

Do ponto de vista dos valores próprios, da autonomia e da relação com os outros atores sociais:

Perguntado em 1996, em Rotterdam, sobre por que as lideranças européias defendem que os usuários devem se organizar de forma autônoma, Maths Jesperson, uma das principais lideranças suecas, disse: "Para não

misturar profissionais e famílias falando em nosso nome. Há interesses diferentes. O diálogo entre os três deve se iniciar com este reconhecimento, e nós temos de lutar para afirmar nossa experiência e pontos de vista próprios."

Do ponto de vista dos seus objetivos:

A maioria dos grupos visa, além de interferir e mudar as políticas, os serviços, a legislação, a cultura profissional e a cultura mais ampla relacionada à doença e a saúde mental na sociedade, também construir grupos e serviços próprios e/ou dirigidos por usuários e ex-usuários, tais como clubes, grupos de auto-ajuda, militância, defesa de direitos e sociabilidade, centros-dia, serviços residenciais e de suporte domiciliar e até mesmo serviços para usuários em crise, apesar de reconhecerem que este último tipo é mais raro e difícil de ser montado apenas com recursos próprios do movimento.

Do ponto de vista da tática política, a liderança do movimento vem enfatizando os seguintes objetivos:

- reverter a marginalidade e o baixo poder associado ao paciente psiquiátrico, que é vista como determinado pela tendência à invalidação e estigmatização pela sociedade e pela psiquiatria em particular. Para isso, propõem:
  - engajar-se no planejamento, implementação e avaliação das políticas e dos serviços de saúde mental, bem como na própria formação dos profissionais;
  - questionar os conceitos usados para se referir a eles (tais como doença, paciente etc.), porque reconhecem que a linguagem tem o poder de manter ou induzir mudanças nas relações de poder.
- desafiar o consenso estabelecido pelos outros (profissionais, mídia, familiares, etc.): recusa radical do modelo médico; recusa de aceitar formulações estereotipadas, tais como o próprio conceito de doença mental, ou do peso do cuidado dos familiares de usuários, ou de que os usuários têm um desejo de dependência e passividade, ou do pretenso caráter positivo de algumas formas de terapia, tais como o ECT.
- desafiar os pontos de vista reconhecidos como de 'autoridade' no campo da saúde mental: segundo eles, os partidos políticos tendem a equilibrar as reivindicações dos diversos grupos sociais, produzindo um consenso entre as demandas de ordem social, interesses profissionais e liberdades civis. Da mesma forma, as ONG's tendem a falar pelos usuários, cultivando uma cultura paternalista por parte dos profissionais e do Estado. Nesse sentido, o movimento seria uma terceira perspectiva que prioriza e enfatiza a perspectiva própria dos usuários em relação à política de saúde mental, planejamento, legislação e provimento de serviços.
- buscar alianças políticas com outros grupos de cidadãos marginalizados e estigmatizados na sociedade, tais como os 'drogaditos', os alcoólicos, os detentos e os deficientes.

É interessante notar que apesar dessas características autonomistas, o movimento não tem se recusado a defender direitos especiais para os usuários. O melhor exemplo está na Suécia, mediante aliança feita com o movimento dos deficientes. A tática deliberada foi a de assumir o reconhecimento social dos usuários como deficientes, já que estes tinham conquistado há várias décadas uma série de direitos especiais, tais como benefícios em dinheiro, acesso a habitações e esquemas especiais de trabalho. Apesar de não gostarem de ser chamados como tais, tiveram acesso ao que se chama 'salário subsidiado', pelo qual o empregador recebe um subsídio do governo e paga o salário comum de mercado para deficientes. Utilizando desse mecanismo, o movimento sueco empregou mais de 150 usuários para trabalhar oito horas em serviços de auto-ajuda, tais como os clubes locais, totalmente controlados pelos usuários.

Em relação a esse dilema entre reivindicar direitos sociais especiais e lutar pelos direitos civis (contra o estigma, a discriminação e a tutela),[118] o movimento europeu busca saídas por meio de três principais táticas:

- justificar os direitos especiais pelo fato de terem sido vítimas do sistema psiquiátrico; quanto a isso, usam a expressão *survivors* (sobreviventes) para caracterizar essa faceta de sua identidade social;
- para evitar apenas essa identidade negativa (contra a psiquiatria), o movimento procura expressar a diferença de forma positiva: os usuários são pessoas mais sensíveis, que passam por experiências existenciais mais radicais; nessa direção estaria a própria noção de *users* (usuários) para caracterizar este outro lado de sua identidade social. Esta constitui a mesma tática do movimento negro americano, quando defende que '*black is beautiful*' (negro é maravilhoso).
- uma posição intermediária entre os dois pólos (defesa da igualdade *versus* defesa de direitos especiais) vem consistindo na defesa da igualdade de direitos, mas como esta se torna impossível em razão da segregação social dos usuários, se justifica a reivindicação de direitos especiais. Esta constitui a tática chamada 'discriminação positiva', que também vem sendo usada em relação a outras 'minorias' sociais.

Para terminar esta seção, é interessante indicar as atuais questões e debates fundamentais dentro do movimento de usuários. Com relação a isso, as principais lideranças européias apontam os seguintes temas, na ordem de prioridade:

[118] Esse dilema, de enorme importância no campo da saúde mental, constitui um dos principais temas a serem discutidos de forma mais sistemática na última seção deste artigo.

- a autodefinição e identidade social, como já indicado;
- como implicação deste primeiro ponto, a seguinte questão: se devem ou não reivindicar direitos sociais especiais.
- a definição e o uso possível de trabalho por profissionais em projetos dirigidos pelos usuários. A negação de qualquer suporte profissional gera isolamento e carências em certas situações mais difíceis. Algumas lideranças tendem a diferenciar o suporte terapêutico e o suporte social, e alertam qué no caso do primeiro, a ausência de controle sobre os profissionais pode gerar atitudes de *patronizing* (paternalismo e controle).
- o debate sobre o perfil do usuário que deve trabalhar ou dirigir projetos de suporte mútuo: só os mais adaptados e articulados teriam direito e capacidade para tal?

Perspectivas Comparativas para o Atual Movimento de Usuários na América Latina e no Brasil

Em contraste com as características básicas dos países do norte apontadas anteriormente, as sociedades latino-americanos apresentam características estruturais bem diversas, tais como:

- Nossas sociedades são marcadas por uma cultura hegemonicamente hierárquica (Velho, 1987; Da Matta, 1990), em contraste com o individualismo anglo-saxônico e escandinavo. Pela primeira, se entende uma cultura em que a pessoa se compreende primordialmente tomando por base seu pertencimento a uma rede de relações e suportes sociais familiares, de vizinhança, de compadrio etc., no qual a dependência pessoal é reconhecida e até mesmo cultivada, e os elementos de autonomia e independência pessoal não são valorizados.
- Constituímos sociedades de capitalismo periférico, com políticas sociais pobres e segmentadas, com forte perfil de exploração e desigualdade entre as classes e grupos sociais, e com exclusão da grande maioria da população ao acesso aos bens materiais e serviços sociais básicos (Vasconcelos, 1989). Os grupos sociais subalternizados necessitam investir enormemente na luta pelos direitos sociais fundamentais, além de terem estratégias de sobrevivência fortemente assentados nas redes pessoais de suporte pessoal e mútuo, ou seja, naquilo que caracteriza as estruturas hierárquicas da sociedade (Da Matta, 1990).
- Nossas políticas sociais tendem a ser predominantemente estatais, e só recentemente, particularmente na última década, o chamado Terceiro Setor (ONG's, associações voluntárias etc.) vem-se desenvolvendo e se constituindo também como produtor direto de serviços sociais mais apropriados a cada grupo específico de pessoas e necessidades socioculturais. Assim, em nossas sociedades, apenas agora se visualiza a possibilidade de que organizações de usuários possam ser incluídas no rol de organizações não-governamentais financiáveis pelo Estado para a provisão de serviços de suporte em saúde mental.

- Nos principais países latino-americanos, os profissionais da saúde e da saúde mental tendem a ter cultura terapêutica muito acentuada, que enfatiza o papel do profissional no processo de tratamento e cura, em detrimento de dispositivos de cuidado mais horizontalizados, centrados na perspectiva do *empowerment*, na auto e/ou co-gestão dos serviços e no suporte mútuo.
- A partir da desigualdade social e da cultura hierárquica descritos antes, as classes médias latino-americanas tendem a ter um comportamento mais elitista e segregador da loucura, dificultando o assumir explicitamente a identidade de usuário de serviços de saúde mental nesses grupos sociais. Assim, o movimento tem dificuldade de mobilizar lideranças nos estratos sociais com níveis educacionais formais e níveis de renda mais elevados.
- Os serviços de atenção psicossocial intensiva são mais recentes em nossos países, e é exatamente no contexto desses serviços que tendem a emergir os grupos e as lideranças mais ativas do movimento de usuários.

Se concordamos nessa caraterização, quais seriam as possíveis implicações para a dinâmica do movimento de usuários? À primeira vista, parece que, do ponto de vista comparativo com os países do Norte, poderíamos prever o seguinte:

- um movimento menos autonomista e independente, dada a cultura hierárquica e uma tendência a ter mais grupos e associações mistas de usuários, familiares e profissionais;
- maior importância estratégica da luta pelos direitos sociais básicos e especiais, dado o contexto mais amplo de pobreza, podendo implicar a diminuição da força, no outro pólo, da luta pela igualdade, contra a exclusão e a estigmatização do louco;
- maior dependência aos serviços sociais, de saúde e de saúde mental estatais;
- maior dependência dos usuários e seu movimento em relação aos profissionais e especialistas;
- tendência a mobilizar seus membros entre os grupos mais pobres e subalternizados da sociedade, e menos educados do ponto de vista formal, dificultando ainda mais o aparecimento de lideranças mais bem articuladas e melhor preparadas para enfrentar os desafios mais complexos da militância do movimento;
- a uma dinâmica de vida do movimento mais dependente da vida dos serviços de atenção diária, pelo menos a curto prazo;
- se essas indicações estão corretas, podemos prever que a difusão entre os profissionais da saúde mental das abordagens teórico-práticas centradas na perspectiva do *empowerment*, cuja divulgação se inicia no Brasil, poderá ter a curto e médio prazo um papel muito importante no estímulo ao movimento dos usuários, como discutido na próxima seção.

Tais indicações constituem leitura ainda muito estrutural, sem atentar para as singularidades de cada país latino-americano, de seus projetos de reforma psiquiátrica e da orientação política dos movimentos nacionais e locais dos usuários. No Brasil, não temos ainda análises e pesquisas sistemáticas sobre a dinâmica do movimento de usuários, que hoje é formado por cerca de 150 associações e grupos, a maioria absoluta de caráter misto (usuários, familiares e profissionais). Nossa impressão, tendo por base o permanente contato com lideranças individuais, grupos e encontros locais e nacionais, parecem confirmar claramente as tendências aqui identificadas. Todavia, o movimento dos usuários constitui ainda um fenômeno recente no País. O fato é que a história nunca está escrita de véspera e de forma definitiva apenas por suas condições estruturais, pois sem dúvida alguma qualquer movimento social tem uma autonomia política relativa para imprimir sua própria direção, dentro das possibilidades e constrangimentos estruturais.

Como contribuição para a discussão dessa dinâmica, convida-se agora o leitor a acompanhar a reflexão teórica que se segue, acerca do debate sobre cidadania, direitos e *empowerment* no campo da saúde mental, pedindo licença para poder utilizar discurso um pouco mais complexo, a fim de garantir um mínimo do rigor necessário a esse tipo de análise.

O Debate acerca dos Direitos de Cidadania e *Empowerment* no Campo da Saúde Mental, seus Desafios e Paradoxos

Cidadania, na sua formulação clássica de Marshall (1967), no contexto do desenvolvimento das políticas de bem-estar social na Inglaterra no pós-guerra, pressupõe direitos civis, políticos e sociais:

- Os direitos civis são entendidos como aqueles que garantem a liberdade individual e a igualdade perante a lei, incluindo aqui o direito de não ser segregado, confinado e estigmatizado por razões políticas, religiosas, ou condição existencial específica.
- Os direitos políticos indicam o direito de votar, de ser votado e de participar da vida política mediante as diversas formas de organização (partidos, sindicatos, movimentos sociais etc.).
- Os direitos sociais, apesar da dificuldade de conceituá-los de forma precisa, dizem respeito à garantia de um padrão mínimo de bem-estar econômico e social, incluindo a seguridade social.

Essas formulações iniciais feitas por Marshall visavam contribuir para a sistematização do processo de avanço das políticas sociais de inspiração trabalhista. Entretanto, sua visão dessa dinâmica era evolucionista, linear,

como se esse desenvolvimento fosse necessariamente progressivo e inevitável (Vasconcelos, 1988). Não é bem isso que assistimos no atual contexto de reajustes estruturais de inspiraçào neoliberal, inclusive por meio da experiência de governo do trabalhista inglês Tony Blair e do seu congênere auto-intitulado 'social-democrata' no Brasil, Fernando Henrique Cardoso.

Marshall também não percebeu que os direitos sociais têm características diferentes dos direitos civis e políticos, pois enquanto estes são reconhecidos e institucionalizados na esfera da ação legislativa e do judiciário, os primeiros estão implicados mais diretamente à estrutura de produção e distribuição dos bens econômicos e sociais. Além das diferentes características entre os três tipos de direitos, a visão de Marshall não reconhecia as contradições estruturais entre o avanço desses direitos. Em outras palavras, é possível dizer, como já se viu na sessão anterior, que certas medidas na garantia de direitos sociais podem gerar conflitos com a conquista ou manutenção de alguns direitos civis.

O mesmo problema pode ser identificado no campo das formulações conhecidas dos direitos humanos, como percebe Bobbio (1992), em relação à incorporação dos direitos sociais nas diversas cartas nacionais e internacionais. Estes pedem claramente a intervenção estatal na sociedade civil, se tornando muitas vezes incompatíveis com os direitos de liberdade, que reivindicam a não interferência do Estado na esfera privada.

Como se viu, essa discussão interessa de perto ao movimento de usuários de serviços de saúde mental, portanto merece maior atenção. Quando o movimento de usuários luta contra a segregação e estigmatização do louco e pela recuperação de sua capacidade de decidir sobre os destinos de sua vida (em caso de tutela), o faz em nome da 'igualdade básica entre os homens', ou seja, em nome dos 'direitos civis'. No entanto, os movimentos sociais e particularmente o dos usuários em saúde mental, em quase todo o mundo, também lutam por 'direitos sociais especiais', tais como:

- direito ao tratamento específico e suporte previdenciário definitivo e/ou provisório, durante o período de crise;
- serviços de atenção psicossocial;
- serviços residenciais;
- esquemas especiais de trabalho;
- auxílios específicos (transporte, por exemplo) etc.

Como vimos na análise descritiva da estratégia do movimento, o problema está justamente em como justificar esses direitos especiais. Em nome de que 'diferença' os usuários em saúde mental merecem direitos, serviços e benefícios especiais? À primeira vista, essa questão poderia ser representada como se fosse um jogo de soma zero, como se tivéssemos um cobertor muito curto com o qual, quando cobrimos o peito, descobrimos os pés: quando acentuamos a luta pelos direitos especiais, corremos o risco de acabar afirmando a diferença que justifica e alimenta o estigma e o tratamento 'diferenciado' que a sociedade normalmente tem para com o louco, ou seja, despotencializaríamos a nossa luta no campo dos direitos civis. Em outras palavras, estamos diante de conhecido dilema entre reivindicar cuidado e não querer o controle.

Com base nessas indicações, poderíamos então perguntar se a própria temática da loucura e as reivindicações do movimento de usuários "caberiam dentro", ou seja, se são inteiramente assimiláveis e compatíveis de forma linear com as formulações clássicas dos direitos humanos e de cidadania.

A essa pergunta, os autores franceses identificados com o chamado pós-modernismo, nos últimos 40 anos, e com forte influência no Brasil, responderam negativamente.

Foucault, em sua *História da Loucura*, foi um dos primeiros a apontar de forma sistemática o paradoxo: o discurso dos direitos humanos e do Iluminismo pressupunha a inscrição dos indivíduos no universo da razão e da vontade, como sujeitos do contrato social. Os doentes mentais, dada a sua alienação fundamental, seriam indivíduos mutilados de razão, sem poder exercer sua vontade e discernimento e submeter-se ao pacto social, daí perderem seus direitos civis e políticos, sendo cuidados pela medicina recém-criada e protegidos pelo Estado. A diferença em relação ao Antigo Regime estaria em que na modernidade o dano não é mais considerado irreparável, podendo a razão ser restaurada por meio do seu aprisionamento nos hospitais de alienados, para que o louco pudesse ser 'curado' mediante tratamento moral e recuperar a condição de sujeito da razão. Autores brasileiros contemporâneos, como Birman (1992), retomam essa análise, mostrando que no debate da cidadania do louco, apesar de algumas descontinuidades, esse dispositivo básico descrito por Foucault em relação ao século XIX tende a manter seus termos fundamentais inalterados até o presente momento.

A análise de Foucault sofreu reparos e críticas. Entre elas está a obra de Gauchet e Swan, autores franceses que publicaram em 1980, na França, o trabalho intitulado 'A Prática do Espírito Humano: a instituição asilar e a revolução democrática', comentado, no ambiente brasileiro, por autores tais como Bezerra Júnior (1992). Segundo tal perspectiva, a tolerância à loucura nas sociedades hierárquicas e tradicionais se explica pelo fato de que elas não são igualitárias, sendo a proximidade com o louco não-problemática porque vista a partir de uma diferença absoluta deste para com o homens considerados 'normais'. A loucura só se tornaria problemática a partir da ordem moderna, sustentada nos ideais de igualdade, porque o louco se transforma em um ser semelhante, um cidadão com o qual podemos e precisamos nos comunicar e a quem se deve o cuidado e tratamento. Daí a idéia de resgate desses indivíduos para uma igualdade de fato, como algo que já possuem como direito potencial. Nessa perspectiva, o princípio universalista da cidadania também funciona, ao contrário de um dispositivo único de exclusão da diferença e da irracionalidade da loucura, como visto por Foucault também como princípio de inclusão.

É interessante notar, entretanto, que esse debate não se deu apenas no campo da saúde mental. As avaliações mais globais do desenvolvimento do Estado de Bem-Estar Social, visto como fenômeno típico do modernismo pelos autores identificado como o 'pós-modernismo', apontam para que os avanços no campo dos direitos e serviços sociais também significaram uma perda significativa no campo da subjetividade. Foucault já assinalara em vários outros trabalhos posteriores à *História da Loucura* que o desenvolvimento da cidadania social permitiu a institucionalização e difusão de poderes disciplinares que funcionam como dispositivos de normatização dos indivíduos e dos processos de subjetivação, e que não se caracterizam apenas por mecanismos de efeito repressivo, negativo, mas que funcionam primordialmente de forma positiva, criadora, incentivadora de novos hábitos e prazeres, moldando assim o comportamento, e das subjetividades dos indivíduos e grupos sociais.

Uma perspectiva similar a de Foucault, também inserida nos marcos do chamado pós-modernismo francês, é a de Deleuze e Guattari. Tomando por base uma extensa e complexa obra, do ponto de vista teórico e conceitual, esses autores franceses constroem uma ontologia do ser como constante devir, como repetição incessante, não-totalizável, das diferenças, intensidades, multiplicidades e singularidades, dos fluxos incessantes de produção

desejante, de natureza pré-social e não representacional, não passíveis de interpretação. Portanto, os dois autores se constituem severos críticos da perspectiva psicanalítica em suas diversas correntes (Deleuze & Guattari, 1976). Desconstruindo noções dualistas, tais como entre subjetividade e objetividade, a teoria materialista desses autores reivindica que os fluxos do desejo, atravessados pela transversalidade dos processos econômicos, políticos, sociais, sexuais etc., forjam diretamente a realidade social e histórica. Assim, o capitalismo não só explora a força de trabalho e cria ideologias, mas modela investimentos inconscientes e estrutura uma economia desejante assujeitada nos grupos sociais e em cada indivíduo. E é sobretudo nesse plano, das formas revolucionários do desejo em cada indivíduo, nos grupos e nos movimentos sociais, como 'grupos-sujeito' em potencial, que esses autores enfatizam a possibilidade de práticas políticas e sociais criadoras e revolucionárias. Com relação a isso, utilizam metaforicamente o termo "rizoma" (Deluze & Guattari, 1995, 1996, 1997) para designar sistemas não-hierárquicos de linhas desterritorializadas de ação dos grupos sociais visando a movimentos moleculares, múltiplos, de mudança na sociedade, se opondo a identidades sociais fixas, normalizadas, e a hierarquias verticais, 'molares' de poder e institucionalização.

É impossível fazer um balanço crítico de contribuições tão ricas, importantes e complexas desses autores no âmbito de um trabalho como este. Entretanto, podemos perguntar se a estrutura teórica de autores como Foucault, Deleuze e Guattari seria 'suficiente' para pensar, sobretudo em países do Terceiro Mundo (onde as estruturas macropolíticas e econômicas geram massivamente expoliação e miséria material, social e subjetiva na grande maioria da população), os enormes desafios teóricos e políticos para a conquista de uma cidadania social mais plena que necessariamente vai incluir intervenções macrossocietárias, introduzindo regras, leis e instrumentos normativos na esfera partidária, pública e estatal, exigindo autoridade vertical e controle para serem implementados na sociedade civil, fora do âmbito dos movimentos sociais revolucionários. É importante reconhecer o esforço de alguns autores brasileiros identificados integralmente com a abordagem desses outros autores (como em Rolnik, 1994), no sentido de tentar pensar a luta social mais ampla pelos direitos sociais tendo por base essa perspectiva teórica, mas a noção de cidadania utilizada ainda é colocada no plano da interpelação, ou é problematizada também de forma muito superficial.

A meu ver, o risco de nos limitarmos às formulações dentro do chamado campo do pós-modernismo, sobretudo francês, como as de Foucault e Deleuze/Guattari, é ficarmos restritos à denúncia dos dispositivos de poder ou à teorização sobre a ação micropolítica dos indivíduos, dos grupos e movimentos sociais, e não termos instrumentos analíticos para pensar a ação política, os programas de política pública e os projetos alternativos mais globais na sociedade, necessários ao avanço da democracia e da conquista gradativa da cidadania civil, política e social para toda a sociedade, deixando esse plano da esfera de prática política e social para os estrategistas conservadores, neoliberais ou para as vertentes de esquerda convencional, ainda bastante marcadas pelos modelos mais verticais e normatizadores de construção do socialismo e de políticas culturais.

Esse constitui, em meu ponto de vista, um dos paradoxos mais fundamentais deste fim de milênio no campo das políticas sociais e da conquista da cidadania, em uma conjuntura mundial hegemonizada pelo neoliberalismo e marcada pelo empobrecimento e desemprego de vastas massas populacionais. Tal dilema é ainda mais marcante no campo da saúde mental, que articula de forma complexa conquistas necessárias no campo social e da atenção psicossocial com o desenvolvimento de processos de subjetivação que busquem o máximo de autonomia, mas necessariamente acarretando formas variáveis de normatização social. Isso é particularmente visível na medida em que a reinvenção da vida nos processos de desinstitucionalização implica construirmos alternativas de sociabilidade, trabalho, moradia, lazer, educação etc., substitutivos à redução dessas 'esferas de vida' dentro dos asilos e instituições psiquiátricas convencionais, e dispositivos legais e institucionais capazes de oferecer positivamente alternativas para uma política de saúde mental de caráter nacional e internacional.

Nesse campo, a perspectiva da psiquiatria democrática italiana, capitaneada por Basaglia, ofereceu a contribuição mais fundamental, a meu ver, para o encaminhamento do debate no campo da saúde mental e para a construção da reforma psiquiátrica. Se por um lado Basaglia e seus companheiros foram também influenciados pela perspectiva foucaultiana, a marca da militância política, inclusive partidária, bem como a inspiração no pensamento de Gramsci, ofereceram os instrumentais para a construção positiva do projeto de 'desinstitucionalização', como superação da mera negação de mecanismos de controle sobre a loucura.

Partindo da idéia de um movimento contínuo de 'desconstrução' institucional e epistemológica da psiquiatria tradicional e dos novos serviços criados no processo, a experiência de Trieste ofereceu aos líderes do movimento uma perspectiva de ação prático-teórica positiva de 'invenção' de novos dispositivos assistenciais e terapêuticos que assuma toda a complexidade da existência-sofrimento de seus clientes e do campo da saúde mental, abrangendo desde estratégias médicas e psicológicas até estratégias culturais, sociais e políticas no âmbito da cidade e da sociedade em geral. Assim, a perspectiva adotada então, não nega o paradoxo entre a positividade de construir uma política de saúde mental e, no outro pólo, o risco da normatização social, mas o assume por inteiro como contradição permanente através do que chamou 'processo de desconstrução / invenção', por meio da ênfase à renúncia ao mandato social de exclusão e ao mandato terapêutico convencional exercido pela psiquiatria, à colocação do problema da loucura como um processo de gestão da democracia e do cuidado social para toda a sociedade, e à interpelação de uma constante exigência ética aos profissionais de respeito à singularidade do louco, que funciona também como forma de propor à sociedade confrontar as diversas formas de exclusão subjetiva que realiza em todo o tecido social.

Não cabe aqui alongar-se sobre a perspectiva basagliana, já bastante divulgada no País.[119]

Entretanto, deve-se assinalar como esse paradoxo se torna ainda mais dramático em sociedades periféricas como as latino-americanas e especialmente a brasileira, na qual as reivindicações emancipatórias no campo da subjetividade se combinam ainda, necessariamente, com a luta por garantias mínimas no campo da cidadania social que nunca foram conquistadas para a maioria da população, constituindo um desafio para todo o campo das políticas sociais. Assim, notadamente em sociedades como a nossa, as perspectivas teóricas que associam de forma unívoca, não-contraditória e não-paradoxal o desenvolvimento da cidadania social com o crescimento da normatização dos indivíduos e dos processos de subjetivação, devem ser amplamente problematizadas, no sentido de ampliar o rol de

[119] Para uma apropriação da perspectiva basagliana em português, indica-se os seguintes trabalhos: BASAGLIA (1985), ROTELLI et al. (1990), AMARANTE (1994, 1995, 1996), BEZERRA JR. & AMARANTE (1992), DELGADO (1991), BARROS (1994), BASALIA, Franca (1994) e VASCONCELOS (1992).

referências que busquem oferecer alternativas teóricas e políticas mais complexas, no campo das políticas sociais em geral.

Alguns autores recentes que se inserem no debate sobre as políticas sociais, com base em perspectivas teóricas mais variadas, irão fazer tentativas nessa direção, buscando também manter simultaneamente, como nos autores da psiquiatria democrática, os dois pólos do debate. Constituem exemplos significativos desse tipo de esforço os trabalhos de Boaventura de Sousa Santos (1995) e Alan Touraine (1994 e 1998). Considerando o debate sobre a crise da modernidade, expressam uma concordância apenas parcial com Foucault, indicando a exigência e a possibilidade de novas formulações de democracia, de processos emancipatórios e da teoria do sujeito, que permitem combinar novas formas de cidadania com as exigências de aceitação da diferença e dos processos de subjetivação e individuação, particularmente a partir da valorização dos movimentos sociais recentes.

Santos propõe que para isso o campo do político deve ser radicalmente ampliado e redefinido, muito além de suas formas representativas, recolocando a democracia participativa para além do espaço político da teoria liberal, ou seja, o do Estado, no sentido de politizar os demais espaços estruturais da vida social: o espaço doméstico, como por exemplo faz o movimento feminista; o espaço da produção e tecnologia, incluindo aqui a relação com a natureza, tal como faz o movimento ecológico, e o espaço mundial. Além disso, indica a possibilidade de uma nova teoria da emancipação que implica a criação de um novo senso comum político, com um processo de descentralização do princípio do Estado, que valoriza fundamentalmente o campo das relações horizontais entre cidadãos na sociedade civil.

Por sua vez, a perspectiva de Touraine é de valorizar paradoxalmente a própria crise das sociedades que tenham por base os princípios democráticos universalistas como oportunidade de emergência de se reivindicar ao mesmo tempo a igualdade e o respeito à diversidade psicológica e cultural:

> *A combinação da igualdade e da diferença não é possível numa sociedade que se identifica com os princípios universalistas, como é o caso da democracia de tipo republicano, à francesa ou à americana. É na medida que existe um sistema político ou religioso que apela a valores superiores que a igualdade e a diferença são incompatíveis. Ao contrário, é a partir do momento que o sistema social se enfraquece, por causa das mudanças incessantes que o afetam e da autonomia da economia com*

relação às instituições e aos mecanismos de controle social,[120] *que os próprios autores sociais podem reivindicar ao mesmo tempo a igualdade de suas oportunidades e o respeito à sua diversidade psicológica e cultural.* (Touraine, 1998:90)

A perspectiva de Touraine caminha na direção de enfatizar a importância de uma nova teoria de Sujeito, marcando uma diferenciação clara em relação aos autores pós-modernos indicados anteriormente. Assim, é possível pensar na possibilidade de um Sujeito autor de processos de subjetivação e individuação que não seja reduzido ao narcisismo consumista, ao processo de individualização como pensado por Dumont, ou apenas como sujeitado aos poderes disciplinares de normatização, como já descrito por meio de Foucault. Em relação a ele, Touraine propõe a releitura de seus últimos livros, ou seja, a possibilidade de retomada de uma teoria do Sujeito capaz do que Foucault chamou de "cuidado de si". Isso não significaria um retorno à razão moderna dos princípios naturais e universais, ou obsessão de identidade, ou pertencimento a uma comunidade, mas a constituição de um Sujeito como vontade de liberdade e de aliança à razão como força crítica, como ferramenta dos novos movimentos sociais que tomam a defesa do Sujeito como forma de denunciar as formas de poder que submetem a razão aos seus interesses, mas sem abrir mão do direito à diferença.

Poderíamos nos perguntar se essa perspectiva constituiria já um caminho teórico suficientemente claro. Acreditamos que não, mas constitui, a meu ver, uma possibilidade que vale a pena explorar, sem necessariamente cair nos riscos da individualização contemporânea, voltada para a liberalização das individualidades para melhor dominá-las, ou transformá-las numa pluralidade de solidões, marcada pela indiferença e pela agressão ao outro.

Ainda nessa direção, é no movimento das mulheres que se pode identificar um debate mais próximo ao que se realiza dentro do campo da saúde mental, já que também busca manter de forma complexa a tensão entre as reivindicações de igualdade, contra o tratamento desigual entre homens e mulheres na sociedade, e a valorização das diferenças entre os

---

[120] Touraine tenta afirmar que essa posição não implica defender formas liberais de regulação econômica, política e social, pois reconhece que tal tipo de sociedade "não teria nenhum meio de diminuir ou de combater a desigualdade, como tenderia ainda à homogeneizar e padronizar os comportamentos" (Touraine, 1998:94). Entretanto, a centralidade de sua análise limitada apenas à ação social dos movimentos sociais e a recusa da categoria de totalidade deixam dúvidas quanto a essa pretensão.

gêneros. O trabalho de Scott (1988, 1990)[121] é sugestivo, buscando indicar que a polaridade convencional entre igualdade e diferença contribui para fortalecer a discriminação das mulheres, já que segundo tal perspectiva, se as mulheres não são idênticas aos homens em tudo, não poderiam ser consideradas iguais a eles no plano social. Para Scott, a noção de igualdade é política, pois pressupõe um acordo social para considerar pessoas diferentes como equivalentes em relação a dado aspecto específico, e não como idênticas em si mesmas.

Assim, o oposto da igualdade é a inequivalência, e não a diferença. A pretensão não é anular as diferenças entre os sujeitos, mas sim afirmar que tais diferenças são usadas para justificar tratamentos desiguais, não equivalentes. Além disso, a colocação da oposição da forma convencional não só obscurece as diferenças, as semelhanças, as interdependências e complementariedades (por exemplo, um lado pode conter o outro, de forma reprimida) entre os dois gêneros, como também dificulta a visibilidade de outras diferenças dentro dos grupos de gênero, já que atravessados por clivagens de classe, etnia, religião, idade, preferência erótica etc. Dessa forma, as noções singulares e universais de identidade de gênero são excludentes, marginalizando os que não se enquadram em suas referências polares. A meu ver, não há dúvidas de que esse debate no campo dos estudos de gênero tem bastante relevância para o campo da saúde mental.

Historicamente, foi essa revalorização gradativa da diferença em contextos de não equivalência e desigualdade social que permitiu a emergência da proposta e a conquista de 'políticas sociais de discriminação positiva' em relação a mulheres, deficientes e grupos étnicos em condições desfavoráveis de competição social, mediante a oferta de postos de trabalho, acesso a educação, direitos e benefícios sociais especiais compensatórios.

Entretanto, neste ponto, é importante assinalar que o campo da saúde mental apresenta uma especificidade marcante, que torna mais complexo o seu debate e o estabelecimento de estratégias políticas. Nesses grupos convencionais passíveis de políticas e direitos sociais compensatórios, a identificação dos indivíduos elegíveis não é tão problemática, já que feita com base em uma diferenciação somática com plena visibilidade social. No

[121] Para uma rápida introdução ao trabalho de Scott em língua portuguesa, os leitores podem consultar o trabalho de Louro (1996).

campo da saúde mental, os critérios de elegibilidade, entretanto, são inteiramente problemáticos. Uma possibilidade seria utilizar a história de tratamento como critério, como faz o movimento de usuários, por meio da auto-identificação como 'sobreviventes da psiquiatria' (*survivors*) ou 'psiquiatrizados', mas essa estratégia apresenta uma série de efeitos e implicações indesejáveis:

- como já se afirmou aqui, essa estratégia utiliza uma lógica negativa, de vitimização, que reforça a depreciação, a estigmatização ou a indução de atitudes paternalistas e filantrópicas para com os usuários;
- a estratégia também reforça a instituição médica e psiquiátrica como saber credenciado e/ou como porta de acesso aos benefícios sociais, como por exemplo ocorreu no Brasil nos anos 70, quando a fácil internação psiquiátrica na rede pública, e sobretudo conveniada, era utilizada pela população como forma de chegar ao 'encosto' (aposentadoria) pela previdência social;
- o critério pode ser mais visível e compreensível no caso de usuários com história asilar longa, mas não é claro para novos usuários que utilizam serviços abertos ou internações curtas, e neste caso, o único critério viável seria o diagnóstico médico e/ou a vinculação a serviços, reforçando a afirmação do tópico precedente e claramente contrariando a luta contra o estigma e a discriminação do louco na sociedade.

A alternativa visualizada pelo movimento de usuários europeus, de uma estratégia positiva, dos usuários serem apresentados como pessoas mais sensíveis, e da loucura vista como uma experiência existencial mais radical, parece potencialmente diminuir alguns dos efeitos indicados anteriormente, mas não os contorna inteiramente, em relação aos critérios de elegibilidade.

Como se viu, a contextualização desse debate no ambiente brasileiro parece apontar para um período no qual a luta pelos direitos sociais especiais e a dependência aos profissionais e aos serviços públicos de saúde mental terão ainda uma grande importância. Isso significaria que a luta pelos direitos civis, pela autonomia e contra a discriminação e estigmatização da loucura seria impossibilitada ou deveria sofrer uma desmobilização? Particularmente, a própria experiência do movimento dos usuários nos países europeus e nos EUA sistematizada neste artigo, bem como a análise teórica aqui desenvolvida, não apontam para essa alternativa. Ao mesmo tempo, elas não autorizam uma visão linear, não-contraditória e não-marcada pela ambigüidade e pelo paradoxo. A meu ver, ao contrário, exigem o desenvolvimento de estratégias múltiplas e diferenciadas, de acordo com os diferentes atores políticos em

cena, os diferentes momentos e conjunturas históricas e os vários níveis institucionais de ação política.[122]

Com relação a isso, é importante considerar a trilha dos ativistas dos movimentos sociais de defesa de 'minorias' e grupos sociais dependentes, que também vem sendo adotada no campo da saúde mental: a possibilidade de apropriação da tradição histórica dos direitos humanos universais para a sistematização de princípios de direitos especiais, não-universais (discriminação positiva) também na área dos direitos civis, acompanhando historicamente as reivindicações de políticas de discriminação positiva no campo social para esses grupos sociais, funcionando como tentativa de compensação pelas perdas no campo da liberdade e da subjetividade, dado o aumento da intervenção social que aqueles novos programas exigem. Isso se procede por meio de cartas de direitos sem valor legal, mas com valor persuasivo e moral no plano das relações institucionais e interpessoais na sociedade civil (mas que podem até mesmo chegar em contextos específicos, dependendo da correlação de forças locais, a inspirar dispositivos legais e administrativos concretos) que buscam, nos processos decisórios e na produção direta do cuidado, criar limitações ao poder direto dos profissionais e dos agentes sociais, ou criar dispositivos de contrapoder moderador aos quais os usuários podem recorrer.

Vale a pena traçar o percurso histórico dessa estratégia, por meio das chamadas abordagens da normalização e do *empowerment*, produzidas inicialmente no contexto escandinavo, no campo da deficiência mental. Elas tiveram sua primeira sistematização na Dinamarca, no fim dos anos 50, visando inicialmente proporcionar condições de vida para os deficientes mentais o mais próximas possível das condições 'normais' do restante da população e o máximo de autonomia nos processos de desinstitucionalização, se estendendo a outros países escandinavos, para então ser claramente incorporada na tradição dos direitos humanos.

O primeiro resultado estabeleceu então a Declaração dos Direitos dos Deficientes Mentais da ONU em 1971, se difundindo então para todo o

---

[122] Na verdade, essa constitui uma visão da dinâmica das relações de poder bastante compatível com os aspectos mais interessantes da concepção foucaultiana, pois segundo ela não há posição de exterioridade nas relações de força e os atores políticos devem assumir que, ao mesmo tempo que desenvolvem formas de cuidado social, exercem alguma forma de normatização dos indivíduos e dos grupos sociais.

mundo anglo-saxônico e ganhando novas versões teóricas e técnicas, inclusive formulações específicas para o campo da saúde mental, se constituindo nas duas últimas décadas como a principal abordagem que sustenta os processos de desinstitucionalização psiquiátrica nesses países. Essa perspectiva inspirou a ONU na formulação de sua carta intitulada A Proteção de Pessoas Portadoras de Transtorno Mental e a Melhoria da Assistência à Saúde Mental, de 1991,[123] que por sua vez claramente inspirou as lideranças do movimento brasileiro de usuários e familiares no campo da saúde mental, na produção de sua carta de Direitos dos Usuários de Serviços de Saúde Mental, no III Encontro Nacional de Usuários e Familiares da Luta Antimanicomial, realizado em Santos em dezembro de 1993. Da mesma forma, vários elementos dessa abordagem vêm sendo incorporados em declarações oficiais e documentos normativos no campo da saúde mental de instâncias internacionais (como a Declaração de Caracas), bem como nos programas oficiais de saúde mental e no desenvolvimento de legislações psiquiátricas nacionais, estaduais e municipais brasileiras nesta década, como dispositivo de apoio à luta pela desinstitucionalização psiquiátrica.

A Carta da ONU para os "portadores de transtorno mental", obviamente, não questiona as bases epistemológicas e institucionais do saber e da linguagem médica, assumindo até mesmo o seu jargão (transtorno mental, paciente etc.). Quanto a isso, a carta assume integralmente como dados "os padrões médicos aceitos internacionalmente" (ONU, 1991 apud Vasconcelos, 1992:119); este componente significa, a meu ver, o ponto crucial para uma avaliação crítica de seu conteúdo e potencial político. Entretanto, buscou nas experiências, legislações e práticas psiquiátricas mais avançadas no plano internacional, na virada dos anos 90, uma sistematização detalhada de direitos especiais e dispositivos moderadores do poder médico bastante progressista, especialmente para os padrões de países periféricos como os latino-americanos e o Brasil. Nesses poderes moderadores, se inclui o próprio poder médico de profissionais contratados pelo cliente, o poder judiciário, o poder de representantes pessoais e sobretudo o do próprio usuário, como por exemplo por meio do dispositivo do consentimento informado.

Além de princípios gerais expressos em termos de direitos especiais para os 'portadores de transtorno mental', as abordagens da normalização e

---

[123] Para uma versão dessa carta em uma linguagem 'amiga do usuário', sugerimos Vasconcelos (1992).

do *empowerment* desenvolveram sistematizações teóricas e técnicas[124] para implementação, desenvolvimento e avaliação de serviços de saúde mental que, apesar de conterem pontos polêmicos, são sugestivas. Sustentadas notadamente nos trabalhos de Wing, Barton e principalmente Goffman, centrados nos efeitos do institucionalismo e dos processos de estigmatização do louco, tal abordagem visa exatamente reverter esses processos:

- criticando os dispositivos culturais, ambientes e serviços que reproduzem o estigma e a desvalorização social dos usuários;
- criando oportunidades para acesso a uma 'vida comum', como a dos demais cidadãos, com riqueza de estímulos e trocas sociais (e neste item parece haver os aspectos mais polêmicos, evidentemente);
- estimulando o respeito pelas pessoas, o menor controle e paternalismo possível sobre os indivíduos, pela ênfase na liberdade de escolha, no direito à autodeterminação, à autonomia e à independência pessoal, sem contudo negar o direito à dependência;
- e, sobretudo, estimulando o *empowerment,* por meio do estímulo às iniciativas de auto-ajuda, suporte mútuo, mudança cultural, defesa dos direitos informal, legal e profissionalizada, de forma individual e coletiva, e a participação efetiva dos usuários nas decisões nos serviços e agências promotoras de políticas de saúde mental, nos níveis de planejamento, execução, avaliação de serviços e na formação de recursos humanos para o trabalho no campo da saúde mental.

Entretanto, as várias abordagens mostram diferenças significativas. Algumas delas são mais abertamente problemáticas que outras, particularmente nas tentativas de normatizar os ambientes para combater o institucionalismo e de implementação dos direitos sociais. A vertente americana, inspirada sobretudo nos trabalhos de Wolfensberger (1972, 1975) e centrada na noção de 'valorização de papéis sociais', tem nitidamente também uma forte inspiração funcionalista. Ao buscar identificar os elementos dos serviços que induzem a identidades sociais socialmente desvalorizadas e inserir os usuários em ambientes e atividades valorizados socialmente, acaba induzindo a uma homogeneização cultural, desconsiderando as diferenças de classe social, idade, gênero, etnia, preferência erótica etc., promovendo, assim, abertamente, um acentuado processo de normatização social.

---

[124] Para um contato com essa bibliografia ainda não traduzida em português, sugerimos as obras de RAMON (1991, 1992, 1996), LEE (1994), PARSLOE (1996), BROWN & SMITH (1992) e WOLFENSBERGER (1972, 1975).

No outro lado do Atlântico, as formulações dos dinamarqueses Bank-Mikkelsen e Nirje enfatizam mais vigorosamente os direitos de escolha e de autodeterminação, apesar de também não perderem de vista a integração social no campo das oportunidades sociais, difundindo, ainda, formas claras de normatização social.

Além disso, dada a sua inspiração liberal e interacionista, a ênfase de todas essas vertentes é sobre os indivíduos e seus ambientes imediatos, negligenciando os processos macroestruturais e coletivos de poder econômico, político, social e institucional, bem como a teorização sobre as estratégias de desconstrução e desmontagem das instituições, componentes que se encontram mais claramente nas abordagens institucionalistas e da psiquiatria democrática italiana, como vimos anteriormente.

Apesar dessas nítidas limitações, pudemos constatar, na primeira seção deste artigo, que parte significativa da agenda das abordagens da normalização foi apropriada de forma crítica pelo movimento de usuários europeu e norte-americanos, segundo seus interesses, ao enfocar primordialmente os direitos civis de autodeterminação, autonomia, de controle dos serviços públicos e/ou da possibilidade de serviços de ajuda mútua próprios, inclusive financiados pelo Estado, e sobretudo dos dispositivos de desenvolvimento do *empowerment*.

Em segundo lugar, dado seu poder de interpelação humanitária e política e sua formulação bastante simples e acessível para usuários e trabalhadores da saúde mental, bem como sua capacidade de gerar algumas normas e princípios diretos para a prática profissional, vem ele possibilitando um direcionamento mais concreto do dia-a-dia dos serviços comunitários e abertos de saúde mental por parte dos trabalhadores, facilitando a compreensão, a conquista ou o avanço da luta por dispositivos de *empowerment* por parte do movimento de usuários. Nessa direção, acreditamos que vale a pena pensar, no contexto da reforma psiquiátrica brasileira, a possibilidade de uma 'apropriação crítica mais ativa e explícita' desses elementos da agenda das chamadas abordagens da normalização e sobretudo do *empowerment*, como forma de enriquecimento das referências já adotadas no processo atual no País.

Concluindo, é importante ressaltar que em relação a essas últimas, e da mesma forma com que buscou-se proceder em relação a todas as abordagens aqui indicadas, não devemos idealizar ou superestimar de forma idealista a

capacidade teórica e política *a priori* de quaisquer dessas contribuições. O pressuposto da análise construída aqui é de que, no terreno da conquista da cidadania e do *empowerment* em saúde mental, estamos diante de um campo de relações de forças complexo e paradoxal que não impede a construção e implementação de projetos com pretensão hegemônica, mas que a manutenção de seu caráter democrático exige abandonar esquemas conceituais lineares, onipotentes, que tentem garantir de antemão a sua eficácia e não considerem o caráter ambíguo, mutante e paradoxal dos dispositivos de poder e de suas formas de resistência, exigindo esforço contínuo de crítica e atualização, como por exemplo indicado na abordagem basagliana. Esse, a meu ver, constitui princípio fundamental para todos os que assumiram a proposta de desinstitucionalização e de reinvenção da cidadania no campo da saúde mental.

Referências Bibliográficas

AMARANTE, P. D. C. (Org.) *Psiquiatria Social e Reforma Psiquiátrica.* Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1984.

AMARANTE, P. D. C. (Org.) *Loucos pela Vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil.* Rio de Janeiro: Ensp/Fiocruz, 1985.

AMARANTE, P. D. C. *O Homem e a Serpente: outras histórias para a loucura e a psiquiatria.* Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1996.

BARROS, D. D. *Jardins de Abel – Desconstrução do Manicômio de Trieste.* São Paulo: Edusp-Lemos, 1994.

BASAGLIA, FRANCO. *A Instituição Negada: relato de um hospital psiquiátrico.* Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BASAGLIA, FRANCA, O. Verbetes: Clínica, loucura / delírio, Exclusão / integração, cura / normalização, medicina / medicalização. Enciclopédia Eunaudi, Brasília, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

BEZERRA JR., B. Cidadania e Loucura: um paradoxo? In: BEZERRA JR., B. & AMARANTE, P. (Orgs.) *Psiquiatria sem Hospício.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

BEZERRA JR., B. & AMARANTE, P. D. C. (Orgs.). *Psiquiatria sem Hospício.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

BIRMAN, J. A cidadania tresloucada. In: BEZERRA JR. & AMARANTE, P. (Orgs.) *Psiquiatria sem Hospício.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

BOBBIO, N. *A Era dos Direitos.* Rio de Janeiro: Campus,1992.

BROWN, H. & SMITH, H. (Orgs). *Normalization: a reader for the nineties.* London: Routledge, 1992.

CHAMBERLIN, J. *On Our Own.* Mind: London, 1977.

CHAMBERLIN, J. Serviços de saúde mental controlados pelos próprios pacientes: um sonho? Entrevista concedida a LOUGON, M. e ANDRADE, M. S. *Cadernos do Ipub,* 7, 1977.

DA MATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo.* Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, 1996 e 1997. v. I a IV.

DELGADO, J. (Org.). *A Loucura na Sala de Jantar.* Santos: Resenha, 1991.

GAUCHET, M. & SWAIN, G. *La Pratique de l'Esprit Humain – L'Institution asilaire et la révolution démocratique.* Paris: Gallimard, 1980.

HAAFKENS, J. et al. Mental health care and the oposition movement. The Netherlands. *Soc. Sci. Med.*, 2:185-192, 1986.

LEE, J. A. B. *The Empowerment Approach to Social Work Practice.* Nova York: Columbia University Press, 1994.

LOUGON, M. & ANDRADE, M. S. O movimento de usuários e trabalhadores em saúde mental: uma perspectiva histórica e internacional comparada. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 44(10):515- 518, 1995.

LOURO, G. L . Nas redes do conceito de gênero. In: LOPES, M. J. M. et al. (Org.) *Gênero & Saúde.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e Status.* Rio de Janeiro: Labor, 1967.

MULLENDER, A. & WARD, D. *Self-Directed Groupwork: users take action for empowerment.* Whiting & Birch: London, 1991.

PARSLOE, P. (Org.). *Pathways to Empowerment.* Venture Press: Birmingham, 1991.

PAYNE, M. *Modern Social Work Practice: a critical introduction.* Macmillan: London, 1991.

RAMON, S. *Beyond Community Care: normalization and integration work.* Mind-Macmillan: London, 1991.

RAMON, S. *Psychiatric Hospital Closure.* London: Chapman & Halll, 1992.

RAMON, S. *Mental Health in Europe.* London: Macmillan-Mind, 1996.

ROGERS, A. & PILGRIM, D. "Pulling down churches": accounting for the british mental health users movement. *Sociology of Health and Illness*, Jun. 1991.

ROLNIK, S. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da cidadania. In: SPINK, M. J. P. *A Cidadania em Construção - uma reflexão interdisciplinar.* São Paulo: Cortez, 1994.

ROTELLI, F. et al. *Desinstitucionalização.* São Paulo: Hucitec, 1990.

SANTOS, B. S. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.* São Paulo: Cortez, 1995.

SCOTT, J. Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of post structuralist theory for feminism. *Feminist Studies*, 4(1), 1988.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, 16(2), 1990.

TOURAINE, A . *Crítica da Modernidade.* Petrópolis, Vozes, 1994.

TOURAINE, A . *Igualdade e Diversidade.* Bauru: Ed. da Universidade do Sagrado Coração, 1998.

VASCONCELOS, E. M. *Estado e Políticas Sociais no Capitalismo: uma abordagem marxista.* São Paulo: Cortez, 1988. (Serviço Social e Sociedade)

VASCONCELOS, E. M. *Políticas Sociais no Capitalismo Periférico.* São Paulo: Cortez, 1989. (Serviço Social e Sociedade)

VASCONCELOS, E. M. *Do Hospício à Comunidade.* Belo Horizonte: Segrac, 1992.

VELHO, G . *Individualismo e Cultura.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

WEINGARTEN, R . Os usuários como atores ativos no planejamento, execução, avaliação de serviços e formação de profissionais de saúde mental. Entrevista concedida a Graça Fernandes. *Transversões – Saúde Mental, Desinstitucionalização e Abordagens Psicossociais*, (1)1, 1999.

WOLSFENSBERGER, W. (Ed). *The Principle of Normalization in Human Sciences.* Toronto: National Institute on Mental Retardation, 1972.

WOLSFENSBERGER, W. & GLENN, L. *Pass – Programme Analysis of Service Systems.* Toronto: National Institute on Mental Retardation, 1975.

10

À Beira da Brecha:

uma história da Análise Institucional francesa nos anos 60

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Não se pretende que essas vozes confusas sejam preferíveis a outras e exprimam a verdade última. Para que haja um sentido em escutá-las e em procurar o que querem dizer é suficiente que existam e se oponham ao que se arma contra elas para as fazer calar (...). É por causa dessas vozes que o tempo dos homens não toma a forma de uma evolução, mas precisamente a de uma história.

Foucault

O presente trabalho reconstitui a trajetória da Análise Institucional francesa até os acontecimentos de maio de 68, cujas características rupturais levaram a que Castoriadis, Lefort e Morin os alcunhassem de "a brecha". Pretende, com isso, favorecer uma apreensão do institucionalismo, por parte dos estudiosos brasileiros, mais nuançada do que a que tem sido até hoje possível, em virtude não apenas da escassa bibliografia existente em nossa língua, como do caráter 'mercadológico-tecnicista' que, por vezes, caracteriza sua transmissão.

Julgando que tal circunstância derive, ao menos em parte, da impossibilidade de apreender as relações existentes entre a gênese teórica e a gênese social dos conceitos (e dispositivos) institucionalistas, este artigo apresenta a Análise Institucional em sua emergência histórica, ou seja, na qualidade de movimento original atualizado em meio aos regimes de verdade, prática e subjetivação que configuram o panorama da intelectualidade francesa nos anos 60. Assim procedendo, visa contribuir para que conceitos-ferramenta como os de 'instituição', 'analisador', 'encomenda', 'demanda', 'transversalidade', 'subjetividade' e 'intervenção', entre outros, despontem em sua singularidade histórico-político-teórica, potencializando, desse modo, seus virtuais efeitos libertários.

Em Favor de uma História Efetiva

Os modos instituídos de introduzir o paradigma da Análise Institucional francesa tendem a apresentá-lo em duas grandes seções – Socioanálise e Esquizoanálise –, associando-as a nomes de autores – Lourau e Lapassade, no primeiro caso; Deleuze e Guattari, no segundo. Para um estudioso que pretenda efetivamente fazer história, e não metafísica da evolução e/ou moral do progresso, isto constitui problema: uma história 'das práticas' que configuram os diversos momentos temporais não pode ser a de sujeitos-autores, tomados como fontes de significações. Tais autores necessitam ser apreendidos na qualidade de elementos-e-atores de um presente, identificado a regimes de verdade, poder e subjetivação (cf. Veyne, 1982).

Visando a uma solução, aspiramos a que, estando o autor presente, como decerto estará, em nossa construção, o faça unicamente em dois registros:

- como nome-de-autor ou função-autor; isto é, modo de funcionamento de determinados regimes que reservam certo lugar a sujeitos possíveis, visto que, neles, "importa quem fala" (cf. Foucault, 1991:34);
- como indício apenas 'supostamente' biográfico, pois, quando de biografia acaso se trate, será para intensificar certo segredo: "A história de todo mundo guarda seu segredo, porque ela não é a história de ninguém" (Gusdorf apud Hess, 1988:14).

Descortina-se, em acréscimo, um segundo problema nos modos habituais de transmissão: o próprio nome do paradigma – Análise Institucional francesa ou institucionalismo francês. Trata-se de um 'ismo' *a posteriori*, construção um tanto arbitrária de uma pretensa continuidade histórica, a vincular conceitos, intervenções e constituições subjetivas bastante fragmentárias, que se estendem por cerca de 35 anos. Além de efeito histórico, este 'ismo' é efeito geográfico ou geopolítico: o uso da designação 'institucionalismo francês' por muitos de nós decorre da assunção de uma supostamente realizada, ou permanentemente almejada, ruptura com nossa, por vezes, tão mortífera genealogia de professores-e-práticos-psi no Rio de Janeiro do presente. Neste sentido, não acompanha a constituição do paradigma no território francês – geográfico e temporal – de emergência. É uma 'ficção carioca', tendo também sua história particular.

Portanto, ficções, ficções...inclusive do objeto a historicizar. Por que, então, embrenhar-se, como faremos neste artigo, na tentativa de fazê-lo emergir enquanto conjunto de práticas e problematizações em meio aos movimentos da intelectualidade francesa, quando já dispomos de três bases aparentemente mais realistas, a saber:

- caracterizações de Socioanálise e Esquizoanálise, na pena de seus epígonos, como 'correntes' distintas de um mesmo 'rio', a Análise Institucional (cf. Barbier, 1985);
- artigos e livros de seus autores (Lourau et al., 1977; Lourau, 1979; Lapassade, 1980), ou mesmo de estudiosos latino-americanos (Saidón & Kamkhagi, 1992; Baremblitt, 1992), em que se reconstituem as 'fontes do' e as 'influências sobre' o institucionalismo;
- considerações históricas de amplo escopo, formuladas pelos representantes franceses, nas quais a gênese da Análise Institucional remonta à liberação da ocupação alemã (1944), ao movimento libertário espanhol (1937), à derrota dos Conselhos Operários Alemães (1918), ao fracasso da II Internacional (1914) ou, inclusive, aos movimentos anarquistas do século XIX (Deleuze & Guattari, 1976; Lourau, 1978)?

Apesar de as aparentes vantagens, prescindimos da primeira base porque, abordadas enquanto comportadas 'correntes' de um 'rio' teórico e de intervenção, Socioanálise e Esquizoanálise não emergem como formas singulares, mas sim, respectivamente, como uma sociologia das organizações bastante animada (e pouco organizada), e uma psicanálise a mais, agora sim, talvez, a verdadeira 'peste'. As definições adotadas por Barbier são exemplares neste (mau) sentido:

> *Socioanálise: (...) o termo foi estabelecido por Lourau e Lapassade com o sentido de designar uma intervenção feita a pedido de uma organização-cliente, (...) numa situação criada pela instalação de um dispositivo analisador (...). A intervenção analítica diz respeito às estruturas sociais visíveis e sobretudo invisíveis, às relações sociais antagônicas e veladas, de que se compõe uma 'instituição' (...) como, por exemplo, um centro religioso, um departamento de universidade, uma associação de trabalhadores sociais.*
>
> *Esquizoanálise: (...) na linha de pensamento de Nietzsche e Reich, como reação a uma certa Psicanálise que estabelece o imperialismo do Édipo, G. Deleuze e F. Guattari propõem uma esquizoanálise cuja fundamentação está no reconhecimento do desejo-máquina que é da ordem da produção e não da representação (...). O objetivo da esquizoanálise é a destruição.* (Barbier, 1985:58)

Recusamos igualmente a segunda base, pois os autores citados contam histórias que induzem às ilusões retrospectivas das fontes e das influências, as quais, certamente, não se identificam ao movimento constituinte. Também são ficções, é claro, mas de determinado tipo: funcionam fixando uma 'tradição', da qual cada acontecimento seria mera expressão parcial. Quando os socioanalistas, por exemplo, refazem um caminho que abarca a psicoterapia institucional, a pedagogia institucional, a psicossociologia, a sociologia das

organizações, as antipsiquiatrias inglesa e italiana, as antipedagogias de Illich e Reimer, o grupo Socialismo ou Barbárie, maio de 68 etc., cada um desses movimentos perde em singularidade: dele se subtrai toda a raridade, para transformá-lo em etapa de algo que, estando pressuposto ao fim da cadeia como destino, é colocado no começo da mesma...como origem! Enquanto antídoto, vale recordar a bela frase de René Char: "Retirei das coisas a ilusão que elas produzem para se preservar de nós e lhes deixei a parte que elas nos concedem" (apud Foucault, 1961:X).

Finalmente, a terceira base precisa ser relativizada. É certo que sempre que o discurso socioanalítico insistiu no vínculo entre a gênese teórico-conceitual e a gênese social de seus conceitos, e a esquizoanálise na imanência entre desejo e produção – afirmações que, para nós, funcionam de modo semelhante –, tendemos a desencadear novas problematizações, desprendendo-nos de nosso presente disciplinado e de nossos dóceis corpos profissionalizados. Instigados por passados ainda tão presentes – revoluções e organizações, esquerdas e direitas, fascismos, stalinismos, comunismos, esquerdismos, grupos, publicações, minorias, desvios, teorias políticas, marxismos... –, arriscamos um presente-futuro 'outro'. Mas tivemos também dificuldades. Primeiro, porque essa suposta base realista por vezes nos pareceu simples forma ampliada do funcionamento-tipo-tradição anteriormente citado. Segundo, porque pouco sabíamos sobre tudo isso, já que nossa formação 'psi' em nada ajudava, e não queríamos censurar, nos textos, o que alguns apelidariam 'coisas de francês', ou seja, aquelas enigmáticas referências à Internacional Situacionista, ao movimento 22 de março, à revista *Arguments*, à conferência de Bandung, à Teoria das Duas Ciências etc... etc..., tantos etc.! Não desejávamos ser espécies de 'franceses tristes', a importar acriticamente em meio ao desconhecimento ativo.

Por tudo isso, decidimos 'ficcionar' uma nova forma de história para a Análise Institucional francesa,[125] sendo possível, agora, explicitar o sentido que atribuímos a este termo. Para tanto, lançamos mão de algumas considerações de Foucault:

> *Parece-me plausível fazer um trabalho de ficção dentro da verdade, introduzir efeitos de verdade dentro de um discurso ficcional e, de algum modo, fazer com que o discurso*

[125] Em RODRIGUES (1994), essa forma de história, inspirada na genealogia foucaultiana, é caracterizada como 'desnaturalizadora/produtivista/micro', 'transdisciplinar/transversalizante' e 'historicamente ontologizadora'. Para uma exposição detalhada do sentido de tais categorias, pode-se também consultar RODRIGUES (1998).

permita surgir, fabrique, algo que ainda não existe, portanto ficcione algo. Ficciona-se a história partindo de uma realidade política que a torna verdadeira; ficciona-se uma política que ainda não existe partindo de uma verdade histórica. (Foucault, 1980:75)

'Realidade política' que torna verdadeira essa ficção: certo diagnóstico de nosso presente como intelectuais psi no Rio de Janeiro, em ruptura, ao menos parcial, com um intolerável encargo de 'guardiães da ordem' (Coimbra, 1995), ruptura esta em que a Análise Institucional francesa tem sido ferramenta fundamental.

Contribuição da verdade histórica para ficcionar 'uma política que ainda não existe': certa história do institucionalismo francês – aquela que o faça emergir como conjunto de discursos, práticas e éticas, em meio a outros –, permitindo-nos saber o que não sabemos ou não devemos saber – o aparentemente banal, o pequeno acontecimento, as forças e inversões de forças, o teor e a datação do texto ou da intervenção – poderá incrementar a invenção de táticas e a flexibilização de estratégias em nossos enfrentamentos, no presente, com tudo aquilo que nos aparece com a intensidade do intolerável (na academia, clínica, hospício, hospital, escola, comunidade, vida cotidiana).

Bandung na Educação

Em 1963, Lapassade publica *A Entrada na Vida*, abordando o tema da adolescência nas sociedades modernas. Pouco antes, Ariès lançara *L'enfant et la Vie Familiale sous l'Ancient Régime*, resgatando um dos 'excluídos da história': contra todas as evidências, afirma que a infância não constitui um fato natural. Em 1964 será a vez dos lacanianos: com *A Criança Atrasada e a Mãe*, Mannoni fará, das atribulações psíquicas dos 'pequenos', efeito da estrutura edípico-familiar, responsabilizando os 'grandes'. Embora os referenciais adotados sejam muito distintos, bem como as eventuais propostas de intervenção deles derivadas, todos se inscrevem em uma configuração histórica particular, característica do período que se estende, aproximadamente, de 1955 a 1968. Tal período pode ser delimitado por duas 'marcas acontecimentais', que denominamos, respectivamente: 'Bandung substitui Billancourt'[126] e 'A Grande Recusa'.[127]

---

[126] Bandung: cidade da Indonésia onde se realizou a conferência que reuniu, em 1955, os países que pretendiam, em meio à Guerra Fria horizontal, definir-se como não-alinhados. Billancourt: cidade francesa sede das fábricas Renault, tomada como nome-símbolo de uma revolução proletária sempre à beira de se realizar, dentro do pensamento comunista oficial (leia-se Partido Comunista Francês).

[127] Uma das belas denominações pela qual se designam os acontecimentos de maio de 68.

Seu começo pode ser definido pela instauração de uma diferença relativa aos anos que se seguiram ao término da Segunda Guerra Mundial. Nesses últimos, os regimes de saber, poder e subjetivação que caracterizavam a intelectualidade francesa obedeciam a um eixo horizontal, a polarizar o mundo (e as posturas) entre o Leste (Moscou, o comunismo) e o Oeste (Washington, o capitalismo). Linha dura, inflexível, não permitia a abertura de territórios discursivos/práticos/éticos que não fossem os de uma 'escolha forçada'. Não se dobrando a linha, outra acabou por vir a cortá-la perpendicularmente, fazendo emergir o tema do colonialismo em todas as suas frentes, fossem elas do Leste ou do Oeste. Os corpos do dizer, fazer e subjetivar passaram, a partir de então, a polarizar-se entre o Norte e o Sul, o super e o sub, colonizadores e colonizados. Dos inúmeros destinos desse eixo vertical se compõem as histórias do período que começamos a focalizar. Seu término será marcado por uma ruptura que, apesar do rótulo de ressonâncias escatológicas – A Grande Recusa –, constitui acontecimento efêmero: não mais do que alguns meses entre um fim de março e um fim de junho de 1968 em que uma 'revolta' fragmentária e expansiva conecta territórios vários sem se totalizar em uma revolução que 'dividiria' a História em um antes e um depois.

Houve, pois, um momento em que 'Bandung substituiu Billancourt'. Ou melhor, de 'documento histórico oficial' – Grande Conferência Terceiro-Mundista –, Bandung passa a sugerir mero 'nome-síntese' para uma multiplicidade de enfrentamentos anticolonialísticos no campo da intelectualidade francesa. É desejável, por conseguinte, recordar algumas das séries que se conectam a esse 'efeito Norte-Sul'.

Desencadeando um novo olhar etnológico, dos *Tristes Trópicos* ao *Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss, condena-se o 'colonialismo externo' ('civilizados' *versus* 'selvagens') no plano do pensamento e da prática política; uma nova esquerda francesa, independente do Partido Comunista, alia-se aos nacionalistas argelinos em suas lutas por independência, denunciando, paralelamente, a colonização política em ação no prudente vanguardismo do internacionalismo proletário oficial; uma *História da Loucura* redigida pelo jovem filósofo Michel Foucault arqueologiza a percepção e o conhecimento que condicionam a existência do colonialismo interno exercido sobre os desarrazoados; variados estruturalismos, na pena dos que se intitulam modernos cientistas humanos, assediam, via periferia, o centro imperial das

tiranias universitárias (leia-se Sorbonne); *bricoleurs*, como Deleuze, recorrem aos excluídos da História Oficial da disciplina filosófica – Hume, Nietzsche, Spinoza etc... –, que até então se julgava a chefe-da-orquestra de todo o saber, desafiando a monotonia identitária que a caracterizava; órgãos de imprensa recém-criados se desaparelham de tutelas partidárias na busca de uma informação que, não sendo neutra, tampouco é vulgar braço midiático para doutrinas *a priori;* o psicanalista Jacques Lacan, juntamente com alguns aliados, interpela o monopólio da IPA sobre a herança freudiana; uma esquerda sindical estudantil procura, mediante a instauração de novos dispositivos de funcionamento, descorporativizar e despartidarizar a União Nacional dos Estudantes Franceses; Louis Althusser, filósofo da Escola Normal Superior, veicula 'idéias claras e distintas' num processo de dúvida metódica quanto ao que a escolástica PCFense apresenta como verdadeiro pensamento de Marx; revistas de grupos a-partidários – *Arguments*,[128] *Socialismo ou Barbárie*[129] – põem em questão a propriedade do epíteto 'pátria do socialismo', atribuído à União Soviética; jovens militantes buscam na festa revolucionária cubana, na Grande Marcha chinesa ou em problemáticos processos de autogestão argelina e/ou iugoslava, paradigmas renovadores para a ação política; escritores rejeitam o biográfico e o subjetivo, fazendo 'd'as coisas' sempre-já-aí a historicidade fragmentária da nova temporalidade do romance; uma onda cinematográfica põe em cena o infame das vidas comuns, desconstruindo o herói e o roteiro preestabelecidos; sindicalismos operários de nova face contrariam, timidamente que seja, o caráter geral das centrais únicas de tutela sobre os trabalhadores; grupos político-culturais

---

[128] Revista fundada em 1956, reivindicando o adjetivo 'revisionista', até então categoria de acusação nos meios de esquerda. Pretende questionar todos os postulados orientadores, propondo um 'degelo intelectual' para o pensamento crítico. Os editores (E. Morin e K. Axelos) decretam o final da publicação em 1962, depois de ter tido, entre seus colaboradores, Châtelet, Goldmann, Lefort, Lapassade, Deleuze, Barthes e Lefebvre.

[129] Grupo e revista fundados, respectivamente em 1946 e 1949, por Castoriadis e Lefort. De início ligado à seção francesa da IV Internacional , S. ou B. logo rompe com a versão trotskista da burocratização soviética como 'acidente histórico', elaborando uma análise original dos determinantes conducentes ao estabelecimento de um regime de exploração e dominação na URSS. Muito isolado no imediato pós-guerra, o grupo ganha novo alento com os acontecimentos de 1956 (Relatório Kruschev sobre crimes do stalinismo, invasão da Hungria pelas tropas do Pacto de Varsóvia), passando a ser interlocutor privilegiado dos críticos da burocracia. A revista se encerra em 1965, e o grupo, mediante manifesto de autodissolução, em 1967. Detalhes acerca do percurso de S. ou B. podem ser encontrados em RODRIGUES (1998a).

de vanguarda, como a Internacional Situacionista,[130] manejam adjetivos contra todos os revisionismos sábios, singularizando-se via uma raridade autoproclamada; ex-aprendizes-construtores-de-aparelhos-de-Estado questionam a máxima de que a revolução superestrutural (cultural) deva aguardar a tomada do poder e a transformação da base econômica para ser desencadeada; a sexualidade, de preocupação pequeno-burguesa, se vê alçada ao posto de mediação possível (ou mesmo fundamental) para a repressão política; a percepção da universidade, em vez de descortinar um venerável templo do saber, faz aparecer um cursilho de formação de quadros tecnocráticos; a velha América, antes fonte unitária de todos os males, passa a se dividir em velha-branca-racista-assassina e jovem-negra-dominada-libertária etc. etc...

Julgando que esses fragmentos favoreçam a montagem de um rosto histórico no qual o documento Bandung se faça visível como monumento constituído de inúmeras séries, retornemos ao livro *A Entrada na Vida*, ou melhor, a sua tese fundamental: a maturidade é um engodo. Lapassade sugere que, não existindo, na modernidade, perspectiva válida de maturidade, esta consista na assunção de um 'inacabamento'. Nesta linha, as tentativas de fazer do homem um ser completo seriam fonte de renovadas alienações: o homem adulto e as formas sociais que o instituem – escola, medicina, medicina mental, carreira profissional – se vêem demolidos a golpes de martelo por este trabalho, apoiado em Nietzsche e na face marginal de pensadores como Marx, Freud, Trotsky e Heidegger.

"Se eu soubesse, não teria vindo" – diz a criança de *A Guerra dos Botões*,[131] almejando ao absenteísmo ou à deserção, à saída da 'formadora-de-adultos-por-excelência'. A problematização da educação infantil não é nova entre os franceses, cientes das experiências de pedagogia moderna, que há muito propõem, em diversas partes do mundo, transformar a escola, inventando formas singulares de organização e relações. O principal ponto de apoio dos projetos de transformação pedagógica na França do pós-guerra são os trabalhos de Celestin Freinet, cujos primórdios remontam aos anos 20.

[130] Grupo e revista criados em fins da década de 50 por um grupo de jovens – sendo os mais conhecidos Guy Debord e Raul Vaneigen –, que se auto-intitulam 'vanguarde cultural'. Acusam de reformistas os grupos que se pretendem modernos e revisionistas, como Arguments e Socialismo ou Barbárie, preferindo a 'fórmula-choque' e a instauração concreta de 'situações'rupturais às intermináveis revisões teóricas dos marxistas críticos.

[131] Filme francês dirigido por Yves Robert, lançado em 1962.

Não obstante partilhe do projeto das novas pedagogias, Freinet percebe que se limitam a uma clientela de classes privilegiadas e, tendo por objetivo a constituição de uma 'outra' escola, deseja-a 'para todos'. O acaso desempenha seu papel: ferido durante a Primeira Guerra, passa a sofrer de grave insuficiência pulmonar que o impede de ministrar as tradicionais aulas magistrais. Sendo assim, incentiva a ação e a experiência, desqualificando as intermináveis verborréias pedagógicas e o teoricismo a elas associado. Amante da natureza, conduz seus pequenos alunos de Bar-sur-Loup a passeios pelos campos que se tornam "aulas-descoberta, aulas-exploração, aulas-investigação" (Fonvieille, 1988:35). Ao mesmo tempo, lança mão de uma idéia de Paul Robin que, em fins do século XIX, utilizara a imprensa no trabalho com crianças deficientes. Generaliza esta 'imprensa escolar' capaz, a seus olhos, de fornecer reconhecimento à experiência e pensamento infantis. Esses recursos, aliados a texto e desenho livres, jornal escolar, organização de uma biblioteca de trabalho, correspondência escolar e conselho de cooperativa – onde alunos e professores elaboram semanalmente as normas da vida da classe – reduzem cada vez mais a distância entre professor e aluno.

As idéias de Freinet chegaram a ser incorporadas, embora reduzidas a meros artefatos técnicos, a reformas educacionais levadas a cabo por diversos governos franceses, o que não impediu que o velho mestre fosse alvo de violenta repressão, sendo excluído simultaneamente do Partido Comunista e do ensino público. Forçado, a partir de 1934, a fundar sua própria escola, prosseguiu exercendo influência sobre numerosos professores que, após a Segunda Guerra Mundial, se reúnem no Instituto Cooperativo da Escola Moderna (ICEM).

No início dos anos 60, emergem sérias polêmicas no interior dessa organização, opondo Freinet aos professores de Paris. Estes não acatam a tese do líder de que se deva ser obrigatoriamente professor para ter direito de expressão no movimento; tampouco aceitam, intactas, idéias pedagógicas originadas em meio rural. A influência das ciências humanas, particularmente do modelo da psicoterapia institucional segunda versão (lacaniana),[132] é bastante forte, em especial na palavra de Oury. Também a psicossociologia,

[132] Segundo CASTEL (1978), as histórias de tipo retrospectivo ocultam a existência de duas fases na psicoterapia institucional francesa. Nas primeiras experiências, mesclavam-se pavlovismo, psicanálise, fenomenologia e psicologia da Gestalt. A partir de meados dos anos 50, essas misturas começam a parecer absurdas teórica e politicamente, passando-se, desde 58, da primeira versão (eclética, com dominante marxista e ativa presença de militantes comunistas) à segunda (influenciada por Lacan e inteiramente desvinculada do PCF).

trazida para a França via Plano Marshall,[133] assim como o recente impulso da sociologia, que volta a se afirmar no panorama universitário, instigam inúmeros participantes a intercâmbios com as novidades do campo intelectual.

Freinet, contudo, prefere 'os práticos' (sinônimo de 'os professores'), que supõe os únicos capazes de entender seu projeto. O conflito se faz inevitável e, em 1961, Fonvieille e Oury fundam um grupo exclusivamente parisiense, o Grupo de Técnicas Educativas (GTE), autodenominado defensor de uma pedagogia institucional. O grupo quer novos companheiros – psicoterapia institucional, psicossociologia, sociologia –, presumidamente aptos a auxiliá-lo a superar uma pedagogia diagnosticada como meramente empírica e algumas ideologias julgadas simultaneamente naturalistas e politicistas, por meio da teorização estrita. Os tempos são de rigor e novidades, mas, nesse tipo de tempos, conforme qual rigor e qual novo se defenda, as cisões proliferam. Em 1963, tentando talvez evitá-las, Oury e Fonvieille entram em contato com Lapassade, pedindo-lhe que leve a cabo uma análise das tensões que emergem no *staff* do GTE.

Fernand Oury trabalha com 'turmas de aperfeiçoamento', às quais são enviadas crianças com 'problemas psíquicos'. Muito ligado ao irmão Jean Oury, estabelece analogias entre a psicoterapia institucional por este praticada e os efeitos terapêuticos dos dispositivos cooperativos Freinet. Já Fonvieille está mais próximo dos professores que atuam junto a adolescentes, cujas atenções se voltam para o conhecimento dos 'fenômenos de grupo'.

A presença de Lapassade não traz o consenso. Muito ligado à psicossociologia, este se apaixona pelas práticas que o grupo de Fonvieille desenvolve na escola de Gennevilliers. Com isso, dá-se um encontro multiplicador entre o investigador de grupos e os praticantes de pedagogia: Lapassade ganha um terreno de pesquisa; os professores penetram no 'novo mundo' da psicossociologia. Em 1964, ocorre a cisão entre os dois grupos outrora rompidos com o movimento Freinet, que passam a reivindicar, cada um a seu modo, o título de pedagogia institucional: constituem-se formalmente o Grupo de Educação Terapêutica (GET), liderado por F. Oury, e o Grupo de Pedagogia Institucional (GPI), por Fonvieille.

---

[133] Em meados dos anos 50, o Comissariado Europeu, como parte do Plano Marshall – cooperação americana para a reorganização econômica da Europa –, envia aos EUA missões de intelectuais e jovens patrões, a fim de que se familiarizem com as novidades em gestão empresarial e formação permanente.

O primeiro porta a imagem de 'nova geração Freinet', mas, ao contrário da família de origem, não restringe sua fronteira aos professores, dirigindo-se ao grande público. Em 1967 é lançado *Vers une Pédagogie Institutionelle*, de F. Oury e Vasquez, em que já se visualiza a ruptura entre psicossociologia e psicanálise, igualmente característica do percurso da psicoterapia institucional. Acerca do qualificativo 'institucional' associado a esta última, vale rememorar um comentário feito, anos mais tarde, por Lourau:

> *A outra tendência enfiou-se no lacanismo (...) aparentemente institucional na medida em que (...) recusa a problemática do sujeito individual, em proveito de uma versão estruturalista. A estrutura, com efeito, permite combater a idéia de relações 'duais' (...). Termina em certa medida no institucional, ainda que os limites do 'psicanalismo' e do narcisismo dos médicos psiquiatras (...) tenham (...) preferido psicologizar o social em vez de sociologizar o psíquico.* (Lourau, 1979:18)

Se estas observações não revelam grande simpatia pelo alienismo esclarecido obtido via retorno lacaniano a Freud, não é maior a que demonstram Oury e Vasquez pelos referenciais do GPI, do qual faz parte Lourau. Referindo-se à não-diretividade rogeriana, tão cara aos psicossociólogos, disparam eles:

> *É possível que a não-diretividade seja uma técnica bastante eficaz para as personalidades superegóicas. Os hiper-civilizados, hiper-morais, os inibidos sociais ou sexuais não podem senão apreciar a permissividade do terapeuta (...) Porém nós nos perguntamos se em outros casos (...) não se arrisca, sem se dar conta disso, a caminhar no sentido da doença de seu cliente.* (Oury & Vasquez, 1982:221)

O referencial exclusivamente terapêutico em que se apóiam tais argumentos – apesar de a antipsiquiatria já ser força viva na voz de ingleses e italianos – indica que a analogia estabelecida pelo GET entre psiquiatria e pedagogia é bem mais que formal: psiquiatras e professores são naturalmente legitimados em suas missões sociais de curar e educar (ou de curar educando, no último caso). Aqueles que se recusam a aceitar esse encargo sem discussão são lançados ao 'gueto da perversão' pelos que se autoproclamam dedicados ao trabalho sério: "Os '*voyeurs* de grupo', que entram 'a cavalo' em uma turma e se retiram na 'ponta dos pés' deixando ao professor o cuidado de 'restabelecer a ordem' arriscar-se-iam a ser mal acolhidos" (Idem:232).

Vasquez e Oury pouco se ocupam em justificar o qualificativo institucional atribuído à própria pedagogia, denominando 'instituições' três tipos de realidades: as 'regras' que funcionam como leis da classe; o que se 'institui' no trabalho pedagógico (papéis, lugares, estatutos ou rituais); o

conselho de cooperativa, instituição capaz de criar novas instituições, ou melhor, de institucionalizar o meio de vida em comum. Por vezes desponta, todavia, um sentido mais preciso, análogo ao adotado pela psicoterapia institucional.[134] Enquanto nesta o recurso a uma concepção estrutural do inconsciente servia para desconstruir as noções de psicoterapia dual – semelhante ao encontro fenomenológico –, ou mesmo individual – aparentada às versões adaptacionistas da Psicologia do Ego –, Oury e Vasquez buscam efeito semelhante mediante a idéia de mediação:

> [A pedagogia Institucional] *tende a substituir a ação permanente e a intervenção do professor por um sistema (...) de mediações diversas, de instituições, que assegura de maneira contínua a obrigação e a reciprocidade das trocas, dentro e fora do grupo.* (Oury & Vasquez, 1982:249)

Em que pese esta aparente confiança nos efeitos das mediações (instituições), Oury e Vasquez pensam que um problema permanece sem solução: de que modo suas classes, dotadas de tal conjunto de meios favorecedores do aprendizado e do desenvolvimento afetivo, se irão inserir na sociedade adulta? (Idem:245). Com certeza Lapassade, recorrendo a seu ensaio sobre o 'inacabamento do homem', já seria capaz de diagnosticar, nessa pergunta, a presença de um pressuposto 'adultista' acerca da educação. Porque da mesma maneira que as forças de despsiquiatrização são minimizadas pela psicoterapia institucional, Oury e Vasquez ignoram ativamente as de desescolarização. Em suma, ao alienismo ou tratamento moral esclarecidos da psicoterapia institucional correspondem, quase ponto a ponto, o pedagogismo ou moralismo esclarecidos da pedagogia institucional do GET.

Estará a tendência ligada ao GPI mais apta a promover um Bandung educativo, a 'descolonizar' os jovens? Suas influências teórico-políticas são múltiplas: Lobrot prefere Rogers; Lapassade, Kurt Lewin e as experiências autogestionárias espanhola, iugoslava e argelina; Fonvieille e Lourau, a autogestão e o conselho tipo Freinet, ampliado à totalidade das atividade da classe. Todos se sentem atraídos pela psicossociologia e estão próximos dos membros da Association pour la Recherche et l'Intervention Psychosociologique (Arip). Igualmente os seduz a reflexão promovida por *Socialismo*

[134] Para a psicoterapia institucional a 'instituição' designa, a princípio, uma forma social particular, seja concreta (o estabelecimento), seja jurídica (a organização); em um segundo momento, formas de organização das práticas, como grupos, clubes, oficinas etc. Ver, a respeito, Rodrigues & Souza (1992).

ou Barbárie em torno da autogestão, conselhos operários e crítica da burocracia. Alguns freqüentam os seminários de Lacan, outros lêem Strauss, Jackobson e/ou Barthes com paixão; outros ainda estão em contato com o marxismo estruturalista de Althusser , sem deixar, por isso, de manter ligações com os ex-integrantes da revista *Arguments*, Lefebvre principalmente.

O modo de funcionamento é o da pesquisa-ação: o GPI reúne-se semanalmente para debater os fenômenos observados nas turmas dos professores, freqüentadas pelos psicossociólogos. Paralelamente, alguns alunos do secundário comparecem às reuniões, dando prosseguimento à análise do processo pedagógico. Na época, estão sendo implantadas as primeiras experiências de prolongamento da escolarização obrigatória até 16 anos e diversos integrantes do GPI nelas estão envolvidos. Fonvieille, por exemplo, é encarregado de uma turma experimental com alunos de 14-15 anos marcados por uma seqüência de fracassos escolares. Instaura o dispositivo Conselho, com uma importante modificação: enquanto no modelo clássico as reuniões servem para discutir e avaliar as atividades da semana anterior e propor as da seguinte, dentro de um enquadre preestabelecido (horários, programas...), no Conselho-modelo-GPI se gestionam programas, horários, métodos, objetivos, ou melhor, o conjunto das questões do grupo-classe. A idéia é que tudo se possa dizer e propor, transformando o conselho em autogestão pedagógica.

No mesmo período, Lourau é professor no liceu de Aire-sur-l'Adour, experiência sobre a qual comentou mais tarde:

> *...aquilo que se chama o acaso quis que eu mergulhasse bruscamente no movimento (...) que agitava (...) uma fina franja de pedagogos influenciados pelos últimos trabalhos nas ciências humanas, psicologia, psicossociologia, psicoterapia institucional, sociologia. No sindicalismo estudantil que tentava seu segundo sopro depois do período de falsa saúde que conhecera durante a Guerra da Argélia, em classes primárias nos arredores parisienses, falava-se em pedagogia de grupo, em funcionamento democrático das instituições educativas, não-diretivismo, autogestão pedagógica...* (Lourau, 1979:88)

Tais considerações, referindo-se a uma multiplicidade de tendências, demonstram que as diferenças de concepção entre os dois grupos de pedagogia institucional estão ainda em gestação, mesmo após a separação entre GET e GPI. Evidentemente já se instaura a polêmica psicossociologia – que pode remeter a dialética, sujeito, não-diretividade, T-Group lewiniano – *versus* estruturalismo – capaz de conotar psicanálise, descentração, primazia

do significante, reformismo-adultismo. No entanto, ambos os movimentos sugerem 'crítica da tradição e ruptura com as ortodoxias', estando geralmente misturados nas práticas dos agentes e em eventuais teorizações.

Sendo assim, em 1964, ano da fundação do GPI, o que preocupa seus integrantes é menos o estruturalismo do que a incômoda distinção conceitual entre instituições internas e externas. Conscientes de sua capacidade para administrar as primeiras – métodos, objetivos, horários, programas –, suspeitam que isso talvez em nada abale as últimas – a Educação Nacional com seus regulamentos e hierarquias. Diagnosticando como burocrático o sistema externo vigente e sonhando transformá-lo, os GPIstas oscilam entre algumas utopias e certo grau de conformismo.

Na vertente utópica ativa situa-se a aspiração de, por meio da transformação das instituições internas à classe, atingir a transformação das externas. É nessa linha de raciocínio que Lourau introduz, em um de seus trabalhos sobre pedagogia, uma citação do velho Binet:

> *As pessoas mais sensíveis ao hipnotismo – ou seja, à sugestão autoritária – não são (...) as mulheres nervosas, mas os antigos militares, os antigos empregados de administração, numa palavra, todos aqueles que contraíram o hábito da disciplina e da obediência passiva.* (apud Lourau, 1979:85)

Na vertente utópica analítica está o desejo de Fonvieille de que "a análise do funcionamento do grupo deva desembocar sobre uma tomada de consciência da extensão do trabalho interno à dimensão das instituições da sociedade global" (apud Hess & Savoye, 1993:24).

Esses 'utopismos' pouco resistem à crítica: mudar o externo mediante a instauração do interno, ou da tomada de consciência do externo via interno, assemelha-se demasiado à máxima 'mudar o homem a fim de transformar a sociedade' para que seja projeto facilmente admissível nestes 'tempos de suspeita', em que se buscam as estruturas que nos constituem ou as funções reprodutoras que exercemos queiramos ou não, saibamos ou não. Sendo assim, em 1969, quando Lourau defende sua tese de estado, já aborda o projeto da pedagogia institucional com base em uma espécie de conformismo lúcido: "A autogestão da tarefa e a análise permanente da autogestão 'dentro do sistema de referência da instituição': tal é o projeto que se propõe a pedagogia institucional" (Lourau, 1975:264).

Estará, portanto, o termo 'análise' confinado às instituições internas, permanecendo as externas como limites *a priori* impostos a qualquer tipo de ação? Se esse fosse o caso, à definição 'positiva' de instituição interna – dispositivo organizativo – se estaria apenas acrescentando uma definição 'negativa' – o limite, a regra, a lei. As presumidas vantagens analíticas permaneceriam em descompasso com as possibilidades de intervenção concreta, apontando a algo como "eu 'sei', mas mesmo assim 'não é' possível" – uma pirueta conceitual, em suma. No que tange à gênese da Análise Institucional, todavia, Lourau não nos fala em piruetas, mas de um "'salto mortal' executado por Lapassade ao compreender que era necessário superar a sedução da psicologia dos pequenos grupos, desmascarando a 'dimensão institucional', quer dizer, toda a política reprimida pela ideologia das boas relações sociais" (Lourau et al., 1977:1). A descrição do Gran Circo onde se realiza essa arriscada acrobacia dá continuidade a nossa exposição.

Um Acrobata no Gran Circo Psicossociológico

Conforme assinalamos, as idéias psicossociológicas penetram na França com maior intensidade no pós-guerra. De volta ao país após visitas aos EUA, diferentes equipes fundam associações de pesquisa, formação e intervenção. A trajetória de uma delas, a Arip, ajuda a precisar a forma como a psicossociologia americana foi apropriada pelos franceses. Quando da fundação, seus integrantes, geralmente empregados em organismos de consultoria e formação de executivos, desejam praticar T-Group, psicodrama, sociometria e grupos de encontro em empresas (privadas e/ou estatais). No começo dos 60, a Arip ainda chega a realizar uma intervenção psicossociológica ampla numa empresa, mas, a partir de então, a organização/condução de seminários formativos passa a representar a principal atividade.

> *Os seminários derivados do grupo T, cada vez mais marcados pelas contribuições da Psicanálise, eram objeto de discussões severas e distintas publicações. Esta evolução se ligou também à clientela (...), onde a proporção de professores, de trabalhadores sociais, de padres e religiosos, de psiquiatras e psicoterapeutas aumentou consideravelmente.* (Dubost & Lévy, 1981:55)

Acerca dos determinantes da mudança, Dubost e Lévy aventam variadas hipóteses: alternativas teórico-políticas adotadas (orientação mais clínica que experimental, atitude crítica frente à tendência de *desenvolvimento organizacional*); recusa de encomendas baseadas em mera prospecção comercial; participação crescente no ensino e pesquisa universitários,

reduzindo o tempo dedicado às intervenções etc. Optam, porém, por um condicionante primordial: a dissolução do clima de consenso nacional característico do imediato pós-guerra, somado a eventualidades políticas específicas da França dos anos 50-60:

> *a Guerra da Argélia (...), o fato de que certas bases ideológicas discerníveis na constituição da própria disciplina psicossocial coincidiam com as do movimento estudantil que explodiu em 68 (a tendência que a maioria seguiu no seio da UNEF até o ano de 65 em Paris chamava a si própria de "psicossociológica"), ou com as de certos meios intelectuais (veja-se os últimos anos da revista* Socialismo ou Barbárie, *os números especiais de* Arguments *acerca da autogestão, psicossociologia e política, etc...).* (Idem:56)

Do privilégio assumido, no seio da psicossociologia, da formação sobre a intervenção; dos novos meios onde ela ganha público – pedagogia, psiquiatria, movimentos de trabalhadores sociais, religiosos progressistas; e, em especial, da tendência psicossociológica da UNEF (Esquerda Sindical) se compõe o trapézio no qual Lapassade praticará o 'salto mortal' entre a 'psicologia dos pequenos grupos' e a incipiente Análise Institucional.

Entre 1955 e 1960, Lapassade aproximou-se da direção nacional da UNEF. Conhecido por seus interesses político-pedagógicos, também "militava em favor da psicossociologia" (Lapassade, 1981:126) e estava em contato com os grupos de estudo dos alunos de psicologia da Sorbonne. De tudo isso nasceu, em 1962, o projeto de um seminário de formação em dinâmica de grupo para os futuros psicólogos e os dirigentes da organização estudantil.

Pouco antes desse trabalho, Lapassade participa de um colóquio sobre Rousseau, no qual defende que a estrutura do encontro seja objeto de discussão em assembléia geral. A franca hostilidade dos organizadores à proposta indica que nem todos os (bons) selvagens pensam do mesmo modo. Essas diferenças já haviam sido teorizadas, em artigo datado de 1959 (Função pedagógica do T-Group), no qual Lapassade ressalta a presença de uma 'inversão' que, nos 'grupos de formação', privilegia o primeiro termo em detrimento do último, fazendo com que a psicossociologia habitual tome como objetivo principal, e logo único, o desenvolvimento das técnicas de grupo. Pontua, então, que na qualidade de 'técnica' o grupo não é senão um instrumento entre tantos outros, incapaz, por si só, de questionar as bases da pedagogia tradicional. Para usar a linguagem de Rousseau, a técnica grupal não instaura necessariamente uma Educação Negativa:

> *Quaisquer que sejam as variáveis assim introduzidas no nível dos objetivos, a situação é tal que um 'grupo' de participantes encontra um monitor que sabe que é monitor, sendo assim percebido pelos outros. A situação no início é definida como uma relação entre 'saber' e 'não saber'. Isto pode e deve ser em seguida contestado, mas esta contestação é a própria vida do grupo.* (Lapassade, 1979:77)

Com base nesta reflexão, Lapassade conclui que o T-Group tradicional não desafia o diretivismo pedagógico: a instituição do saber mantém-se como pressuposto positivo e não analisado de toda a situação. Por mais que o psicossociólogo se autoproclame não-diretivo, seu lugar está garantido porque supostamente sabe o que os outros vêm aprender, não sendo esta diretiva problematizada.

Quando a Unef solicitara o seminário, havia fixado dois objetivos: restabelecer o diálogo entre os quadros e a base; transformar os métodos de formação, vistos como excessivamente burocráticos. Com vistas ao desenvolvimento do trabalho, Lapassade recorrera a várias associações de psicólogos, a fim de organizar um *staff* interventor. Em face da recusa destas, fora forçado a compô-lo pela reunião de pessoas isoladas e, já durante o primeiro encontro, entra em conflito com as diretrizes de sua (?!) equipe.

> *Enquanto meus colegas psicossociólogos se inscreviam na direção personalista e afetivista (...), eu insistia, pelo contrário, na dimensão intervencionista da situação. Além disso, o 'cliente', colocado em situação de seminário, não demandava menos que se conseguisse dissimular a instituição nos grupos.* (Lapassade, 1981:127)

O modo de ação proposto por Lapassade tinha por meta a percepção, pelos participantes, de que a compreensão exclusiva de questões internas ao grupo – afetos, lideranças etc. – ocultava as condições de instauração do grupo como tal. A análise destas exigiria responder a perguntas tais como: quem decidiu sobre a formação?; onde, quando e como?; por quê? – passíveis de exibir a presença da instituição no *grupo*.

Embora esse modo de ação mostre avanços se comparado à psicossociologia ortodoxa – sugerindo uma autogestão generalizada –, o conceito de instituição manejado está afetado de uma espécie de regressão teórica quando se recorda o artigo de 1959. Em vez de aparecer como 'forma social' – o saber, o diretivismo ou a pedagogia –, a instituição é identificada à Unef ou à entidade de psicossociologia responsável pela organização do seminário, à maneira das tão ambíguas instituições externas.

Nessa mesma linha, vale recordar a participação de Lapassade no colóquio Le psychossociologique dans la cité (dez./62), em que sugere instituir práticas de formação conduzidas por sociólogos formados em análise institucional, conferindo à expressão direitos de originalidade na cidade psicossociológica. No ano seguinte, porém, em artigo publicado em *Recherches Unniversitaires* (órgão da MNEF), aparenta retomar o velho sentido de instituição manejada por psicoterapeutas e/ou pedagogos:

> *Chamo sistema institucional interno a essa estrutura das práticas* [seminários de formação psicossociológica] *(...) Porém, além da estrutura interna das práticas, deve-se compreendê-las em relação a uma 'instituição externa' (...): ou bem a associação de psicossociólogos (...) ou bem a organização 'cliente' que recorreu aos psicossociólogos para animar as práticas de formação.* (Lapassade, 1979a:92)

Não obstante tantas hesitações, é difícil negar que Lapassade seja um psicossociólogo crítico ou, melhor dizendo, um crítico interno da psicossociologia: recorre, para fustigá-la, à denúncia do que mantém como enquadre incontestável. Sabendo-se que um dia Castel apelidará psicanalismo ao que a psicanálise nos custa – sombra que lança, dimensão que oculta –, não seria exagero dizer que Lapassade define o psicossociologismo. Suas objeções distinguem-se das críticas externas, oriundas dos marxistas partidários, que reduzem a psicossociologia a lance adicional na monótona história de uma interminável Guerra Fria, em que a modernização e o Plano Marshall constituem simples *aggiornamento* dos modos imperialistas de incrementar a exploração do proletariado.

Conquanto admire a temática das mediações e vá fazer da 'Crítica da Razão Dialética' base de apoio para a conclusão de 'Grupos, organizações e instituições', Lapassade tampouco supõe, como Sartre, que baste arrancar a psicossociologia das mãos dos capitalistas e voltá-la contra eles. Apesar de freqüentemente confundir organizações e instituições – seu 'salto mortal' parece sustentado por uma cama elástica que o reimpulsiona a cada queda –, jamais deixa de frisar, com base no artigo de 1959, que nem tudo é técnica e transparência relacional na modernização grupalista. Se o grupo é um nível possível, e mesmo desejável, de intervenção, há que trazer à luz suas condições – organizacionais e institucionais – de existência. Pois ele não constitui uma nova natureza espontânea e liberta pelo simples fato de lhe havermos subtraído o líder diretivo, substituído pelo monitor rogeriano, lewiniano, moreniano, psicanalítico ou alegadamente institucional.

Nos livros e artigos que virá a publicar nos anos 70, Lapassade escolherá um movimento como sua efetiva acrobacia, assim resumindo o nascimento da Análise Institucional:

> *Cheguei à análise institucional (...) refletindo simultaneamente sobre a forma-seminário (que é o instituído da formação) e sobre a instituição (no sentido ativo do termo) da relação de formação (enquanto separa os formadores, postos em situação de 'adultos' e os 'formandos', assimilados a 'crianças' que 'devem formar-se'...). A análise institucional nascerá destas perguntas formuladas a propósito dos grupos T: a) que ocorre com a 'forma' (o instituído) da formação?; b) que significa o fato de instituir a formação? Logo: que é a instituição (instituinte/instituído) da formação?* (Lapassade, 1981:165)

Para estabelecer essa síntese, reatualiza o artigo sobre o T-Group, tornando a conceituar instituição como forma ativamente engendrada: separação entre os que dirigem e os que executam, dotando os primeiros de um monopólio de legitimidade que os últimos devem alcançar com vistas a um reconhecimento institucional. Essa definição, que não mais deixará de caracterizar a análise institucional conforme entendida pela tendência aglutinada em torno do GPI, é enriquecida por uma dupla de conceitos, 'instituinte' e 'instituído', em relação dialética.

Referimo-nos anteriormente a variadas aproximações com o grupo Socialismo ou Barbárie: a ele se chegam a Esquerda Sindical da UNEF, alguns psicossociólogos da ARIP, o Grupo de Pedagogia Institucional. No período 1964-1965, Cornelius Castoriadis desenvolve uma análise da 'instituição do capitalismo', fundamentada em alguns conceitos-chave: imaginário radical; auto-instituição do social-histórico; instituinte, instituído e união/tensão entre instituinte e instituído. Principiam então a se desfazer as confusões entre o sentido 'ativo' – tudo é sócio-historicamente instituído – e o corrente ou 'reativo' de instituição – organizações ou estabelecimentos reformáveis pela introdução de novos dispositivos. Em meados dos anos 60, Lobrot, Lourau e Lapassade freqüentam Socialismo ou Barbárie, antes pouco atento a problemas distintos dos explicitamente ligados ao projeto revolucionário do movimento operário. Dessa aproximação, realizada sob a égide da questão pedagógica, somada às atenções do GPI pelos movimentos anti (desescolarização, deserção, antipsiquiatria) se constitui, no plano teórico, a Análise Institucional 'vertente socioanalítica' (ou 'vertente Lapassade'), conforme esclarece Dubost:

> *... a análise institucional no sentido de Georges Lapassade é filha não tanto da terapêutica do mesmo nome quanto das lutas da Unef nos meios universitários das ciências humanas (...), assim como da análise crítica das concepções lewinianas e rogerianas, do trabalho de Castoriadis e dos sociobárbaros, de uma suficiente tomada de distância quanto à demanda social de psicossociologia e das estruturas acadêmicas.* (apud Lapassade, 1980:34-35)

Em 1966 será publicado *Grupos, Organizações e Instituições*. Engana-se quem, impressionado pelo título, supõe que todas as questões teóricas estarão ali resolvidas. O livro explora três *níveis* ou *instâncias* (grupal, organizacional e institucional) em capítulos distintos, finalizando com uma tentativa de articulá-los em uma dialética que deve tudo ao Sartre de a *Crítica*. Ao tratar grupo, organização e instituição separadamente, Lapassade dá a impressão de puramente acrescentar a última aos dois primeiros, já tão bem (re)conhecidos pela psicossociologia e sociologia das organizações. Quando define instituições, entende-as seja como "grupos sociais oficiais, as empresas, as escolas, os sindicatos" – lembrando a equivalência entre instituição e estabelecimento –, seja como "sistemas de regras que determinam a vida desses grupos" (Lapassade, 1977:193) – restringindo-se ao instituído de Castoriadis. Recorrendo aos psicoterapeutas institucionais, lembra que "a instituição também existe ao nível do inconsciente do grupo" e, lançando mão de Strauss, acrescenta que "naquilo que cada indivíduo vive, está presente a estrutura universal da 'instituição' parentesco" (Idem:195). Com tantas considerações *ad hoc*, a questão dos 'níveis' fica bastante relativizada, visto que "a experiência do grupo é o elemento vivido de uma ordem estruturante, institucional, que traduz, no grupo, a organização da sociedade e principalmente a sua organização política, a da produção". No entanto, a frase prossegue e instaura novamente a dúvida: "Qual é a gênese desse inconsciente social? Ela implica certas repressões sociais, tais como a da censura burocrática com relação à palavra do grupo" (Idem:195-196).

Os fragmentos transcritos dão a medida dos problemas conceituais de Lapassade. Psicossociólogo crítico, suspeita da espontaneidade vivida, da não-diretividade sem fronteiras de uma presumida dinâmica natural. Todavia, ainda psicossociólogo, acaba, ao menos aparentemente, por remeter a instauração do institucional à repressão de uma palavra grupal originariamente livre. Em 1969, Lourau trará à luz os dilemas com que se defrontava o companheiro ao apelar ao corpo da dialética sartreana como recurso integrador: "aqui (...), as instituições são a 'negatividade' em ação

nos grupos. Mas não será isso postular grupos sem instituições e uma palavra social não reprimida, uma "palavra plena" (...)?" (Lourau,1975:225). No modelo sartreano, o 'grupo em fusão' se destaca da 'série' pelo juramento, que lhe confere uma organização. Com base nesta, desliza-se para a fraternidade-terror, redundando em uma instituição enrijecida, que nega os primeiros estádios e se converte, novamente, na serialidade característica do prático-inerte. Essa é, porém, mais história épica que seqüência temporal efetiva. Para Lourau, falta à abordagem sartreana o recurso que propiciaria uma verdadeira 'análise institucional dos grupos': um conhecimento obtido pela análise 'em situação', isto é, uma dimensão intervencionista. É exatamente dessa proposta que se aproxima, desde 1959/1960, a análise institucional dos grupos e da formação conforme desenvolvida por Lapassade. Este, em todos os escritos e práticas anteriormente relatados, empenha-se em instaurar dispositivos capazes de viabilizar uma análise coletiva, incluindo tanto o grupo como os coordenadores. Nas palavras de Lourau, apesar dos percalços conceituais, tal análise se deseja evidenciadora de que, na situação cotidiana, em que "os grupos se formam, crescem, renovam-se, diminuem, morrem", as operações em pauta "nada têm a ver com a gênese ideal de Sartre. O que existe antes do grupo (...) não é a série, mas outros grupos e instituições" (Idem:259).

Em 1973 Lapassade escreverá um artigo para a revista *Pour*, revisando a problemática dos anos 60. Nele propõe o abandono da expressão "três níveis", advertido dos 'determinantes institucionais' da antiga conceituação:

> *Isto facilitou, sobretudo na prática e sobre o mercado da psicossociologia, uma recuperação sem risco. Acrescenta-se a etapa institucional, em geral sob a forma de conferências, à etapa do grupo, que continua sendo a base das práticas e da ideologia dominante da formação. Há, pois, que insistir (...) sobre o fato de que a instituição atravessa todos os demais 'níveis' da análise.* (Lapassade, 1977a:65)

A ênfase exclusiva na análise do grupo pelo próprio grupo é diagnosticada como podendo, na melhor das hipóteses, ocultar questões relativas à *organização* da formação (gestão da programação; relação entre os grupos e as organizações promotoras; modelo organizativo dessas organizações); na pior, como arriscando-se a cair em mera análise psicológica dos indivíduos que compõem o grupo e suas relações interpessoais. Não basta, contudo, incorporar a análise da organização (da formação) à dos grupos. Para ser compreendida, a organização exige que se considere a instituição da formação, somente acessível quando se apreende, em situação, que para haver grupo,

sob certos modos de organização, é imprescindível pressupor: uma divisão e quantificação do tempo social (instituição do tempo); uma divisão do saber, distinguindo o que pode ser descoberto pela experiência e o que deve ser transmitido, o que é pertinente ao campo dos grupos e o que não é pertinente (instituição do saber, instituição das disciplinas); uma divisão social do trabalho e do poder associado (instituição da separação entre trabalho manual e intelectual); uma referência generalizada à escola, definida como lugar exclusivo da formação, separado das outras práticas sociais (instituição escola ou pedagogia); uma relação de clientela entre formadores e formados (instituição do mercado, dos serviços, do dinheiro) etc...

O institucional não é, pois, nível adicionável ao grupo ou à organização, antes puras naturezas ou funcionalidades. Nada é natural nos grupos ou organizações, nada é enquadre inquestionável. O grupo não é a instância das instituições internas, modificáveis à vontade, dentro de um setting de instituições externas resistentes e/ou repressivas. Não existe puro dentro e puro fora do grupal ou organizacional. A análise institucional não se confunde com a dialética sartreana – história épica de uma catástrofe serializante –, tampouco com a objetivação cristalizante da razão analítico-positivista. A ordem institucional, sempre sócio-histórica, que atravessa grupos e organizações, pode e deve ser trazida à luz por uma análise realizada em situação. Daí sua necessária dimensão intervencionista que, se não exclui o trabalho psicossociológico, propõe que este seja permeável a todas as (des)institucionalizações / desnaturalizações.

Em Lapassade, conseqüentemente, mesmo a psicossociologia termina por ser conceituada/analisada como instituição. Para os agentes, grupos e organizações que a produzem/reproduzem ao modo da instauração/ instrumentação de um mandato, as idéias deste desrespeitoso acrobata dificilmente são bem-recebidas. Psicossociólogo em tempo inteiro, recusa instalar-se nas plagas tranqüilas da idade adulta, da carreira e dos especialismos naturalizados. Para usar uma noção política, é um entrista, conforme sugeria na conclusão de *A Entrada na Vida*:

> *O entrismo é, no sentido estrito, uma estratégia de oposição interna definida por uma corrente do movimento trotskista: o militante entra num partido já constituído e que não é o seu, para converter este partido ao marxismo verdadeiro (...) O mesmo conceito, porém, pode ser igualmente utilizado para definir comportamentos que visem ao conjunto das instituições (...) Este modelo estratégico é (...) o do estrangeiro-participante (...) Sob a máscara dos estatutos e dos papéis o homem entrista "milita" por um novo destino.* (Lapassade, 1975:325-326)

Um indisciplinado contrabandista

Os que apreciam a ordem tampouco considerariam necessária a existência de um intelectual como Guattari que, implicado em permanente nomadismo e repetida estrangereidade, pouco se ajusta a formas preestabelecidas. Para falar dele há que penetrar num labirinto de percursos que não compõem uma carreira, de tal modo escapa por todos os lados ao que o poderia haver fixado a alguma espécie de mesmo.[135]

No começo dos anos 50 está na Clínica de La Borde, estabelecimento de resistência à colonização do psicótico e à colonização argelina. Como Saint Alban[136] de outros tempos, é laboratório de experimentação de uma nova psiquiatria e *front* de luta (lugar de passagem e esconderijo para militantes clandestinos pela luta de libertação da Argélia). Muito cedo, esse "contrabandista" – como o chama J. Oury – freqüenta o hospital de Saint Anne para ouvir as palavras do então artífice do desafio à ortodoxia psicanalítica, Jacques Lacan. De uma estranha conexão de séries em que se misturam, em proporções variadas, os compromissos do PCF com o colonialismo francês na Argélia e com o soviético, em Budapeste; um fantasma de Stalin dificilmente exorcizável, onde a condenação de 1949 à psicanálise continua a compor a cena; a crescente influência de Lacan junto aos que batalham por uma nova-esquerda psi, liberada das ressonâncias da teoria das duas ciências,[137] resulta, no fim da década, uma ruptura no interior da psicoterapia institucional. Guattari acompanha a segunda geração, aglutinada em torno de Tosquelles, sob influência crescente da psicanálise lacaniana.

---

[135] Quando de sua morte, relembraram-se quatro encontros virtualmente capazes de – embora efetivamente impotentes para – ter definido caminhos totalizantes para este "mestre da arte da desorganização sistemática" (título que lhe empresta a manchete de *Libération* em 31.08.92): J. Oury, Lacan, a antipsiquiatria e Deleuze.

[136] Hospital pioneiro, durante a Segunda Guerra, nas experiências de psicoterapia institucional, lideradas por François Tosquelles. Sobre a importância, então, da resistência à ocupação alemã, ver Rodrigues (1998b).

[137] A Teoria das Duas Ciências é uma reatualização, no pós-guerra, das proposições elaboradas no início do século por Bogdanov, afirmando diferenças de natureza entre 'ciência burguesa' e 'ciência proletária'. Nessa linha, *La Nouvelle Critique* traz à cena, em 1949, o texto 'A Psicanálise: uma ideologia reacionária', no qual os psiquiatras do PCF, inclusive os simpatizantes da doutrina freudiana (Lebovici, Bonaffé, Le Guilland etc.), realizam uma condenação totalizante da disciplina.

A partir de 1960, essa segunda geração se reúne no Grupo de Trabalho de Psicologia e Sociologia Institucionais (GTPsi). Por volta de 1964, em um encontro realizado pouco antes da publicação do primeiro número da *Revue de Psychothérapie Institutionelle*, Guattari introduz a expressão "análise institucional", tentando uma dupla demarcação quanto ao passado:

> *A primeira (...) apontava à corrente Daumezon, Bonaffé, Le Guillant, etc..(que havia lançado a expressão 'psicoterapia institucional' na Liberação). Um certo número entre nós desejava a introdução de uma dimensão analítica neste tipo de prática e não se satisfazia com as referências que Tosquelles fazia freqüentemente a Moreno e Lewin e acessoriamente a Marx e a Freud.* (Guattari, 1981:99)

Havendo contado com tantos psiquiatras comunistas ligados a alguma tradição psicanalítica, a dimensão analítica não pode ser considerada inteiramente ausente da primeira geração. Correspondia, no entanto, ao modelo clássico; ou melhor, à introdução, a partir do exterior, do dispositivo ortodoxo (divã, contrato, regra fundamental) no estabelecimento asilar. Este coexistia pacificamente com outros pensamentos e modos de ação julgados democráticos ou libertários – marxismo, psicologia social, dinâmica de grupo, ergoterapia etc. Na época do GTPsi, Guattari não se contenta com tal situação. Considera que, se deve haver análise, esta não se confunde quer com a realizada pelo psiquiatra – dispositivo clássico –, quer com a desenvolvida em um grupo de indivíduos - psicossociologia *stricto sensu*. Em informe apresentado aos estudantes na MNEF (Mutualidade Nacional dos Estudantes Franceses), em 1964, hipotetizando o que poderia vir a ser uma prática analítica, sugere:

> *As organizações estudantis deveriam ter, à sua maneira, uma 'vocação terapêutica', no sentido de que estão em condições de reconhecer e assumir (...) as dimensões de alienação do meio que representam. A higiene mental no meio estudantil seria, em suma, tanto a organização de dispensários, de BAPU,*[138] *de centros de atenção, como também a de GTU (Grupos de Trabalho Universitários),*[139] *clubes de descanso, residências, a responsabilidade de animação das cidades universitárias, etc.* (Guattari, 1976:87)

Essa Análise Institucional não implica que psicanalistas ou psicossociólogos venham militar no movimento estudantil, trazendo na

[138] *Bueaux d'Aide Psychologique Unniversitaire*, criados pela MNEF, que diagnostica, no meio universitário francês de então, uma verdadeira fonte de patologias para os estudantes.

[139] Propostos pela Esquerda Sindical da UNEF, eram grupos de cinco ou seis integrantes nos quais se desejava romper o isolamento dos estudantes universitários, possibilitando o confronto dos processos de aprendizagem.

algibeira técnicas para curar os doentes ou socializar os associais. Tampouco que os militantes forneçam lições aos terapeutas, a fim de que esses optem por enfoques libertários. Sugere que as organizações estudantis possam aproveitar ao máximo suas forças de aglutinação, amplamente superiores às então existentes nos meios psiquiátricos e psicanalíticos tradicionais, mediante a criação de organismos de todos os tipos, nos quais a capacidade de promover inter-relações sociais múltiplas e a dimensão analítica estejam intimamente associadas.

Retornemos, nesse sentido, às diferenças estabelecidas por Guattari entre Análise Institucional e psicoterapia Institucional: "a segunda demarcação tentava estabelecer que este gênero de processo analítico não podia ser uma 'especialidade' do campo da higiene mental, pois involucraria também a pedagogia, as ciências sociais, etc." (Guattari,1981:100). Logo, além de ressaltar a imprescindibilidade da dimensão analítica, a expressão 'análise institucional' tem uma função de cunho estratégico: remeter a uma abertura no campo analítico, até então restrito à ação dos especialistas psi e à consideração de fatores psi. Por mais que esteja conceitual e institucionalmente próximo da psicanálise e historicamente associado à psicossociologia, Guattari receia que a recém-concebida Análise Institucional se venha a tornar simples novidade no mercado de consumo, disciplina acadêmica, técnica oficial, enfim, falo ou fetiche de alguma totalização sujeitadora. No primeiro número da *Revue de Psychothérapie Institutionelle*, o artigo 'A Transversalidade' revela essa preocupação:

> *A terapêutica institucional é uma criancinha frágil. (...) A ameaça mortal que pesa sobre ela não reside numa debilidade congênita, mas (...) no fato de haver facções de tudo quanto é espécie que não vêem a hora de raptar seu objeto específico. Psicólogos, psicossociólogos e mesmo psicanalistas lhe arrancarão uns pedaços com os quais farão 'seu negócio' enquanto que a ave de rapina ministerial está esperando a hora em que poderá incorporá-la.* (Guattari, 1981a:88)

Importa estar atento às especialidades designadas como perigosos raptores: os psi (psicólogos, psicossociólogos, psicanalistas). Guattari jamais deixou de lançar sobre a psicologia cortantes objeções: via-a como sempre disposta a ignorar as mediações (institucionalizações) sob as quais seus famosos resultados e leis são obtidos. As suspeitas quanto às instituições psicossociológica e psicanalítica merecem considerações mais detalhadas, pois Guattari poderia ser delas considerado um descendente. Desde o tempo do GTPsi, contudo, não só critica os especialismos como há muito sonha

em conciliar política (milita em grupos de extrema-esquerda), psicanálise (é um dos primeiros não médicos a participar dos seminários de Lacan) e psiquiatria (junto a J. Oury, anima a clínica de La Borde).

Os primeiros artigos, exposições e conferências do período GTPsi batalham para construir pontes conceituais entre esses universos aparentemente díspares. Barqueiro dedicado às travessias, Guattari despreza totalizações autonomizantes de qualquer tipo: ao 'simples' das reduções, prefere o 'complexo' dos agenciamentos coletivos. Estes ganharão face organizacional via criação, em 1966, da Federação dos Grupos de Estudos e Investigações Institucionais (FGERI), congregando psiquiatras interessados em psicoterapia institucional, professores originários do Movimento Freinet, estudantes ligados à MNEF e ao movimento dos BAPU, sem contar arquitetos, urbanistas, sociólogos, cineastas, antropólogos e, inclusive, psicanalistas e psicossociólogos. A FGERI representa a base material da Análise Institucional consoante Guattari: ali se procura incorporar determinado processo analítico à atividade de cada um dos grupos federados, composto de duas dimensões fundamentais: investigação acerca da investigação e investigações transdisciplinares. Pela primeira expressão, entende-se uma análise que "leve em conta (...) que os investigadores não podem compreender seu objeto a não ser (...) que eles mesmos se organizem, que se questionem a propósito das coisas que não têm nada a ver, aparentemente, com o objeto de sua investigação" (Guattari, 1981:96). Compondo essa prática de desorganização sistemática, na FGERI arquitetos e urbanistas discutem sua vida de desejo; psiquiatras, as renovações no campo pedagógico; antropólogos, o campo simbólico instaurado pelas mediações grupais, etc... Somos, assim, remetidos à segunda dimensão, ou melhor, ao 'transdisciplinar', agenciado por dispositivos concretos: encontros entre diferentes grupos profissionais ou políticos com vistas ao desbloqueio das limitações corporativas.

Em *L'illusion Pedagogique*, Lourau relembra uma jornada conjunta de psiquiatras da corrente da psicoterapia institucional e pedagogos institucionalistas, entre os quais percebe, como ponto em comum, "a vontade, submetida à crítica e à autocrítica (...), de satisfazer a certas tendências microssocialistas pela ação no interior das instituições" (Lourau, 1969:55). Ao narrar o encontro, destaca outras convergências: crítica ao modo colonizador de tratar a criança e o louco; rejeição da psiquiatria e escola instituídas; busca de novo sentido para o termo 'política', desvinculado das

formas estatais e partidárias habituais; inclusão, na formação dos agentes psiquiátricos e pedagógicos, de novos referenciais, dentre eles a psicanálise freudiana; análise crítica das instituições, dotada de uma passagem ao ato, que transforma o que (já) pode ser transformado, mesmo antes de uma hipotética revolução global.

No ano de 1966 aparece a revista *Recherches*, editada pela FGERI. O primeiro número contém um artigo de Lourau ('Une dimension de l'institution: la demande sociale'), novamente indicando que os pedagogos-psicossociológicos e os novos analistas se encontram mais em aliança fraterna do que em oposição declarada. O conteúdo do artigo, todavia, levanta pistas sobre começos de discrepância. Às perguntas mais (psic)analíticas relativas ao desejo do pedagogo institucional – caras aos integrantes do GET –, Lourau contrapõe as mais sociológicas acerca da demanda social e das matrizes institucionais que a configuram; à afirmação praticamente sem fronteiras da psicanálise, o valor do olhar sociológico; às análises da contratransferência restritas ao libidinal, a importância das relações econômicas e políticas; à (psic)análise 'da criança', uma (psicos)sociologia do aluno; à reforma erudita das instituições psicanaliticamente informada, uma sociologia da revolta na tradição de vanguardas artísticas, libertinos, anarquistas. Além disso, por diversas vezes, usa a expressão 'sociologia do desejo', no intuito de acentuar a necessidade de uma análise da demanda social que não redunde em enfoques subjetivistas, e conclui ser impossível falar em um desejo inconsciente desvinculado do contexto institucional. Nesta 'sociologia do desejo' pretende-se, portanto, que o 'vivido psicológico' seja percebido como condicionado 'pela instituição', quase invariavelmente inconsciente (Lourau, 1969a).

Malgrado a diferença de linguagem, Guattari e Lourau não são adversários em sua aspiração comum a condicionar a apreensão de certos efeitos visíveis (ou enunciáveis) à especificação de suas condições inconscientes de engendramento, apelando a múltiplas matrizes. No entanto, essas mesmas 'condições institucionais' podem definir proximidades e distâncias entre analistas institucionais, numa cartografia que obedece menos à coerência epistemológica do que às relações de força configuradoras de regimes (institucionais) de verdade. Por isso, as nascentes Análises Institucionais tradição psicossociologia crítica (Lourau, Lapassade e o GIP) e tradição psicanálise crítica (Guattari e o GET) acabarão por não preservar

aliança mais efetiva. Freqüentemente alcunharão uma à outra de mera psicanálise ou simples psicossociologia, alegando perdida a crítica seja no olimpo dos detentores do monopólio do inconsciente, seja no mercado de técnicas da psicologia social. À vertente Lourau-Lapassade se objetará, em acréscimo, continuar limitada a um microssocialismo espontaneísta. A Guattari-e-os-Ourys, manterem-se submetidos ao reformismo alienista ou pedagogista. Bem difícil, nesse ponto, acreditar em frágeis criancinhas raptadas, parte de um 'mito da recuperação' em que hoje ninguém mais tem fé. Melhor pensar, talvez, que as forças respectivas do que já são disciplinas e tradições – psicossociologia, psicanálise – se tenham constituído em territorializações (instituições) mais poderosas que as forças transversalizadoras (=desdisciplinarizadoras) manifestamente defendidas por 'acrobatas' ou 'contrabandistas', tão avessos à ordem.

Em 1980, ao analisar os tempos do GTPsi e da FGERI, Guattari se referiu aos começos do distanciamento:

> *Foi neste contexto que as noções de transversalidade, transferência institucional, analisador, foram lançadas para serem depois recolhidas por psicossociólogos como Lapassade, Lourau, Lobrot (...) Se por vezes lhes tenho reprovado o fato de haver usado, mal usado, estas noções, é unicamente porque as levaram a um terreno universitário ou a práticas especializadas de psicossociologia.* (Guattari,1981:97)

A preocupação é menos epistemológica do que institucional: não se refere tanto a saber se outros agentes usam certos conceitos no sentido originalmente concebido, mas ao tipo de funcionamento posto em ação sob a égide dos mesmos: transversalizante/transdisciplinar ou monopolístico/especializante? Em nossa perspectiva, todavia, questões análogas poderiam ser dirigidas por Lourau e Lapassade a alguns dos grupos articulados a Guattari, como anteriormente exemplificamos via críticas dos primeiros às concepções de Oury e Vasquez (membros do GET e da FGERI).

Em 1962/1963, em uma exposição no GTPsi, Guattari frisa ser necessário estabelecer precisões metodológico-conceituais ao falar sobre grupos e distingue, com o auxílio de imagens sugestivas, os 'grupos sujeitados' dos 'grupos sujeitos':

> *Se considerarmos grupos históricos, por exemplo, durante a constituição dos primeiros estados do Egito antigo, a associação de tribos de agricultores sedentários (...), se tem a impressão de que o surgimento de uma lei unificante de caráter político e religioso se efetuou de uma maneira quase mecânica.(...) Verdadeiro ou falso, sugiro esta imagem apenas para ilustrar o que entendo por grupos sujeitados: grupos que recebem sua lei*

do exterior, diferentemente de outros grupos, que pretendem fundar-se a partir da assunção de uma lei interna; estes são grupos fundadores por si mesmos, cujo modelo há de ser procurado do lado das sociedades religiosas ou militantes, e cuja totalização depende de sua capacidade de encarnar essa lei. (Guattari,1976a:60)

Embora apele a simples imagens, este esboço contrapõe-se a qualquer psicossociologia abstrata que queira falar do grupo. Ressalta só existirem grupos, jamais independentes das práticas que os instituem: não são entidades, mas modos sócio-históricos de funcionamento.

A temática é novamente abordada em dois trabalhos de 1964 – 'A Transferência' e 'A transversalidade'. No primeiro, debatem-se os fenômenos transferenciais para além do campo da experiência psicanalítica clássica, enfocando a transferência no grupo e institucional. Tomando de empréstimo algumas fórmulas de Lacan – 'estruturado como uma linguagem, palavra plena, palavra vazia, alienação no discurso do outro, etc...'–, Guattari pergunta se existe possibilidade de instituir algo de política e analiticamente novo em situações tão alienadas (e alienantes) como o hospital psiquiátrico e a escola. A indagação não é de desprezar. Porque enquanto alguns movimentos políticos – como a UNEF da esquerda sindical, o grupo Socialismo ou Barbárie etc. – ou profissionais – psicoterapia e pedagogia institucionais, incipiente Análise Institucional – batalham para implantar dispositivos renovadores de intervenção e análise, os comandantes dos partidos ditos comunistas seguem reafirmando a inutilidade de qualquer reforma, por meio de uma conhecida fórmula: só a 'política do pior' pode conduzir aos 'amanhãs que cantam', pré-requisito de qualquer transformação real. Confrontado a essa alternativa enrijecida – 'reforma-sempre-parcial-e-possível-sobre-um-pano-de-fundo-alienante' ou 'revolução-prometida-monopolizada-por-alguns-agentes-desta-alienação' –, Guattari se dedica a nuançar a distinção entre grupos sujeitados e sujeitos. Passam a ser entendidos como pólos ou vertentes entre os quais oscila qualquer grupo concreto, rompendo com o maniqueísmo das classificações políticas preestabelecias. Na vertente de sujeição do grupo, apontam-se fenômenos tendentes a "curvá-lo sobre si mesmo", ou seja, os valorizados pela psicossociologia clássica. Aqui encontramos "tudo o que tende a proteger o grupo, a calafetá-lo contra as tempestades significantes". Quando esse pólo domina, o grupo é "um sindicato de defesa mútua, um *lobby* contra a solidão, contra tudo que poderia ser indexado como um caráter transcendental" (Guattari, 1981b:107). Na vertente do grupo-sujeito não há medidas de segurança: o *non-sense* assedia

permanentemente, redundando no que se costuma chamar problemas, tensões, riscos de cisão ou desagregação. O grupo está aberto a outros, afetando-os e sendo por eles afetado: caracteriza-se por um estilhaçamento sempre virtual, pelo horizonte da própria morte.

O grupo tendente ao pólo sujeito pode, em certos momentos, oscilar em direção a um enclausuramento que lhe 'garanta' ser, sempre, aquele que toma a palavra no lugar do outro, conjurando os riscos de dissolução. O que tende ao sujeitado conserva, mesmo involuntariamente, uma potencialidade de corte subjetivo: transformações no contexto socio-histórico podem levá-lo a tornar-se sujeito da enunciação de lutas revolucionárias, porta-voz de uma palavra plena que, embora não sendo sua, acaba por veicular. Estamos sempre, portanto, numa processualidade desobediente a qualquer lei física, histórica ou política preestabelecida: em princípio, qualquer grupo é passível de abertura a todos os agenciamentos significantes do *socius*.

Esses conceitos exibem uma clara diferença de perspectiva entre a Análise Institucional nascente e a psicoterapia institucional, especialmente a da geração lacaniana. Esta, ao pensar o grupo, parte de dois extremos: o corpo biológico e a linguagem que esse recebe do outro, mediada, a princípio, pelas figuras parentais. Guattari, porém, sempre começa do 'meio'[140] pensa sempre 'entre'. No meio-começo está o grupo, absolutamente anterior ao indivíduo, cuja constituição depende daquele. Esta abertura em princípio nos remete ao conceito de transversalidade, cuja importância terapêutica é sublinhada por Guattari:

> *Enquanto o grupo permanece objeto dos outros grupos, recebe o* non-sense*, a morte, de fora (...) Mas desde que o grupo torna-se sujeito de seu destino, desde que ele assume sua própria finitude, sua própria morte, os dados de acolhida do superego são modificados, o limiar do complexo de castração específico a uma ordem social dada pode ser localmente modificado. Está-se no grupo não para se esconder do desejo e da morte (...) mas por causa de um problema particular, não para a eternidade, mas a título transitório: é o que chamei de estrutura de transversalidade* (Guattari, 1981b:108).

Como é perceptível no fragmento transcrito, a transversalidade – assim como o superego ou o complexo de castração – está afetada de graus, limiares, coeficientes, definindo a margem de abertura de cada grupo específico a outros grupos ou séries sociais. Mediante o conceito, a distinção entre grupo

---

[140] Veyne (1982) relaciona a historicização foucaultiana à prática de 'tomar pelo meio', conforme concebida por Deleuze.

sujeito e grupo sujeitado se vê matizada, libertando-se de ressonâncias maniqueísticas. Nessa linha, o artigo 'A transversalidade' faz, mais uma vez, pendular a grupalidade:

> *...qualquer grupo, mais especificamente os grupos-sujeitos, tende a oscilar entre estas duas posições (...) Esta referência nos servirá de proteção para evitar cairmos no formalismo da análise de papéis e nos levará a colocar a questão do sentido da participação do indivíduo no grupo enquanto ser falante e a questionar assim o mecanismo habitual das descrições psicossociológicas e estruturalistas.* (Guattari, 1981a:92)

Reativando a crítica à psicossociologia oficial, Guattari ousa nomear 'conteúdo manifesto' os fenômenos por ela abordados e 'conteúdo latente' ao que demanda interpretação em função de 'rupturas de sentido' na ordem fenomenal. Mera dimensão (psic)analítica a introduzir nas práticas grupais? Não é difícil suspeitar que não seja exatamente a isso que Guattari aspira, dado colocar em questão, igualmente, as descrições estruturalistas. Não sendo um psicossociólogo como os outros, tampouco é psic(analista) idêntico aos demais. Que tipo de análise sustenta, então? Pensando em *O Anti-Édipo*, muitos começariam a falar de *Esquizoanálise*. Evitemos, porém, exageros de retroatividade. Ainda não chegamos aos anos 70 e Guattari sequer encontrou Deleuze, o que não significa que não possamos perceber, em seus dizeres e fazeres, objeções absolutamente consistentes ao dispositivo psicanalítico. Quem sabe tudo se possa condensar numa pequena frase genial, a qual, exatamente porque recheada de termos freudianos, nos lança de chofre naquele 'desvio do sentido' dos conceitos que via como indispensável para livrar-se dos processos de sujeição/alienação. Em 'Reflexões para filósofos sobre a psicoterapia institucional', pontua: "É tal tipo de incesto, em tal grupo, o que me levará a morrer de vergonha" (Guattari, 1976:112). Tal incesto, tal grupo, tal vergonha... tal análise! Melhor dizendo: não qualquer uma, mas a tal, apta a praticar tal contingenciação radical, tal desnaturalização das realidades instituídas. Aquela análise – ou aquelas, pois tudo se pluraliza – capaz de construir linhas de fuga em face do furioso processo de sujeição/alienação que assedia a instituição psicanalítica, para a qual é preciso que tudo entre nos marcos idealistas de uma sociedade fechada, de uma estrutura ordenada, de uma antiga mitologia ornada de moderna erudição, de um significante lingüístico dotado de privilégios imperialistas. Já na perspectiva guattariana, nenhum tipo de realidade – psíquica, política ou social – independe dos dispositivos – práticas, discursos, disposições, ritmos, técnicas – em que se institui.

Guattari carrega seríssimas suspeitas de que tanto as instituições psicanalíticas como algumas daquelas ditas revolucionárias estejam pouco dispostas a se ver como tal grupo, tal subjetividade, tal vergonha... tal análise! Se, conforme pensa ele, inconsciente e história estão necessariamente conectados; se o sujeito estala pelos quatro cantos do universo histórico, como não lamentar que, para várias pessoas envolvidas em processos analíticos de diferentes tipos – professores, médicos, militantes de distintas tendências –, a instituição psicanalítica funcione como fator superegóico, elemento de inibição, enclausuramento na solidão? Como não denunciar, nesse caso, que

> *os psicanalistas já não poderão se preocupar em cuidar dos enfermos, mas sim somente dos burocratas (...) poderíamos inclusive imaginar que a Psicanálise não terá sentido senão para psicanalizar os psicanalistas; chegaríamos a um sistema iniciático, em uma sociedade que não terá por função senão fundar outra sociedade idêntica a si mesma* (Guattari, 1976a:67)

Mas... e se a questão analítica fosse inteiramente diversa? Se fosse a de forjar historicamente o inexistente, construindo um sujeito instituinte de sua própria lei, dispensado de recorrer a modelos alienantes? Militante e historiador do presente, Guattari começa a ficcionar um analista, se não ainda esquizo e antiedípico, decerto menos arcaizante:

> *Toda investigação (...) mostra que as representações, os mitos, tudo o que alimenta a segunda cena, todos esses personagens não são forçosamente: o pai, a mãe, a avó, ou os monstros sagrados da era secundária; são mais bem personagens que constituem as questões fundamentais da sociedade, quer dizer, a luta de classes de nossa época. (...) Se o psicanalista é cego para todas as coisas desta ordem (...), é impossível que possa ter acesso a certos problemas não somente políticos, como à axiomática inconsciente que é comum às pessoas que vivem na sociedade real* (Guattari, 1976a:67-68)

Falando em política e axiomática inconsciente, modo de produção e modo de desejo, ousa-se uma torção, uma linha de fuga. Sem reduzir, supersimplificar ou totalizar, imanentizam-se história e desejo, política e subjetividade. Para isso, deve-se tanto contrabandear conceitos existentes como inventar novos. No que se refere à transversalidade, Guattari cria, uma vez mais, a frase cortante: "A transversalidade não é, depois de tudo, outra coisa senão uma tentativa de análise do centralismo democrático" (Guattari, 1976b:232). Transversalidade: terceira via ante as alternativas dilemáticas da verticalidade e da horizontalidade, na produção como na análise. Para os burocratas da existência, a passagem da segunda à primeira é a única forma de grupalização. Porém, Guattari gosta de trazer à cena

formações coletivas improváveis: grupos de pássaros migradores, gangues de jovens de bairro, Comuna de Paris... Cada uma delas forja estrutura própria, representação no espaço, papel e trajetória sem que seja preciso "a reunião de um comitê central ou a elaboração de uma linha justa" (Guattari, 1976c:190). O contrato social, portanto, não é o único dispositivo capaz de produzir grupalização. Nesse sentido, a fim de elaborar uma análise-que-não-seja-qualquer-uma, é preciso transversalizar, igualmente, o pretenso lugar imutável do analista, julgado objeto privilegiado de uma transferência congelada na dimensão contratual. Se a transversalidade é uma tentativa de análise do centralismo democrático, o conceito de *analisador* põe o contratualismo dual em tela de juízo:

> *Transferência e interpretação (...) não poderiam ser da alçada de uma pessoa ou de um grupo(...). A interpretação, pode ser o débil mental de um serviço quem vai dar, se ele estiver em condições de reivindicar, num dado momento, por exemplo, que se organize um jogo de amarelinha, justo quando tal significante se tornará operatório ao nível do conjunto da estrutura(...). Convém, pois, limar a escuta de todo e qualquer preconceito psicológico, sociológico, pedagógico ou mesmo terapêutico.* (Guattari, 1981a:95)

Guattari não o diz com todas as letras na época, mas seu arsenal conceptual torna a análise pela qual propugna inseparável da intervenção no funcionamento cotidiano de grupos e organizações. Cada possibilidade operatória de sua máquina teórica implica um modo de ação e é por ele implicado. Suas intervenções, em contraste com as dos mais tarde apelidados socioanalistas, são menos consultantes do que militantes. No primeiro caso, o psicossociólogo crítico aceita uma encomenda instituída a fim de desconstruí-la do interior, criando dispositivos favorecedores da análise 'daquilo que institui' a própria intervenção. Com Guattari, o que se chama intervenção jamais se oferece como dispositivo de consulta. É aliando-se à prática cotidiana de movimentos aptos a promover agenciamentos singulares – La Borde, GTPsi, FGERI, organizações estudantis – que Guattari desencadeia processos analítico-militante-intervencionistas.

NANTERRE, *LA FOLIE SOCIOLOGIQUE*

Em Nanterre, 'moderníssimo' *campus* universitário inaugurado em 1964 nos arredores de uma estação de trem premonitoriamente chamada 'La Folie', também os futuros sociólogos prescindem de clientes para aprender sua disciplina. Em 1967, Henri Lefebvre, diretor do Departamento de Sociologia, dirá a seus alunos: "Quando vocês tomam o trem na estação

de Saint-Lazare até La Folie,(...) se forem capazes de observar o que vêem da janela, serão verdadeiramente sociólogos" (apud Hess, 1988:232).

Se dependesse dos tecnocratas, Nanterre-La Folie seria um espaço isolado de todas as perturbações da cidade moderna, ou um Hospital Geral apto a limpar tal cidade do eterno risco das desrazões juvenis. Da janela do trem, porém, avistam-se as chaminés das fábricas, os trilhos da estrada de ferro, os canteiros de obras do futuro metrô e, principalmente, uma favela das mais miseráveis de Paris, na qual vivem cerca de 10 mil trabalhadores norte-africanos, e que fora, num passado nada longínquo, um dos bastiões da Frente de Libertação Nacional argelina. A França, que até bem pouco colonizara a África, neocoloniza, no presente, a periferia de Paris.

Tudo chega a Nanterre, sabe-se lá por que 'linhas de fuga'. Entre 1964 e 1968, forja-se uma lenda sobre ela. À medida que aumentam os estudantes, 'internos' à moda dos antigos liceus, vozes se fazem ouvir: "Nanterre, isso é Cuba!". Um jornal chega a fazer dela a Indochina parisiense: "Nanterre é um Vietnã de subúrbio" (Rioux & Backman, 1968:41). Centrífuga, seus fogos vêm de perto e de longe: favela próxima, regulamentos rígidos, Sudeste Asiático, América Latina. *À la Bandung,* torna-se novo eixo, em vez de mero satélite de qualquer mãe universitária – leia-se Sorbonne – ou centro político decisório – leiam-se organizações estudantis oficiais.

Em 1967, seus muros se cobrem de cartazes: Liberdade para Régis Debray![141] O não aos guetos imperialistas faz eco à recusa aos guetos sexuais. Em março, um grupo de rapazes invadira o dormitório das moças, desafiando a proibição regulamentar. O diretor da cidade universitária se dirige à Associação dos Residentes, dizendo não aprovar nem desaprovar a presença dos 'garçons' junto às *filles*, mas, pouco depois, o ato é considerado digno de sanções. A partir de tais episódios, uma *Sexpol* nanterrense toma corpo, sob os auspícios de Reich, cujas idéias contribuem para a redação de um panfleto, distribuído à larga na faculdade e na residência universitária.

> *O QUE É O CAOS SEXUAL?*
> *– é apelar, no leito conjugal, à lei do 'dever conjugal'.*
> *– é contratar uma relação sexual para a vida inteira sem antes haver conhecido sexualmente sua parceira.(...)*

[141] Em 1967, Régis Debray, ex-aluno da Escola Normal Superior e antigo discípulo de Althusser, foi preso na selva boliviana quando participava do foco guerrilheiro de Che Guevara.

O QUE NÃO É O CAOS SEXUAL?

– é desejar, por amor recíproco, o abandono sexual sem levar em conta as leis estabelecidas e os preceitos morais, e agir em coerência com isso.(...)

– é não matar a companheira por ciúme.(...)

– é não fazer amor sob os portões (...) como os adolescentes de nossa sociedade, mas desejar fazê-lo em quartos próprios e sem ser perturbado (...). (apud Rioux & Backman, 1968:44-45)

Com mais de 30 anos de atraso, a juventude francesa descobre o freudo-marxismo e, por esta via, estreitos vínculos entre cotidiano e política. Muito cedo as autoridades educacionais francesas também serão obrigadas a reconhecê-los, mas, antes disso, julgam ter problemas mais importantes a solucionar. Desde abril de 1966, quando assume a pasta da Educação, Alain Pereyfitte está às voltas com uma paradoxal dupla de palavras de ordem – democratização e seleção –, que obsedam o Governo De Gaulle.

Na base era preciso (...) democratizar, e amplamente, o primeiro ciclo do segundo grau. Mas se tratava também de recrutar elites; a democratização devia, portanto, ser acompanhada de uma seleção, para evitar a submersão do bacharelado e das faculdades por estudantes incapazes de seguir(...) estudos tão avançados. (Prost, 1992: 99)

Pierre Grappin, decano de Nanterre, é considerado um liberal; embora, é claro, um liberal-modernista-gaullista, partidário da seleção à entrada da faculdade. Em novembro de 1967, uma delegação de estudantes a ele se dirige, argumentando ser catastrófica a situação nanterrense: número de alunos muito superior ao planejado; professores insuficientes e bibliotecas inexistentes; trabalhos 'práticos' impraticáveis; seleção, não desejada, batendo à porta; nova organização do ensino.[142] supondo um problemático estabelecimento de equivalências entre disciplinas; laboratórios falhos ou ausentes etc. Os estudantes de sociologia do segundo ciclo estão em greve, liderados por católicos e trotskistas da UNEF, pois, embora a entidade estudantil não seja forte na nova faculdade, pega carona nas insatisfações generalizadas.

Grappin não é hostil às reivindicações, mas está acorrentado ao centralismo da reforma. Como prova de boa vontade reúne uma Assembléia Geral, com a presença não só dos professores – conforme reza o regulamento – como dos representantes estudantis. Estes batem na tecla de uma desejada participação permanente nas deliberações. A maior parte dos mestres rejeita

---

[142] A nova organização substitui o sistema de certificados em disciplinas, cuja acumulação dava direito a uma licenciatura, por uma seqüência de três ciclos, correspondendo o término do segundo à obtenção daquela titulação.

tal 'exorbitância' e alguns chegam a acusar colegas – sobretudo os 'perigosos sociólogos' – de haver insuflado a greve. Lefebvre, um dos pretensos culpados, responde à acusação com uma negativa que é um elogio aos grevistas: "Não tive esta honra, *monsieur*" (apud Hamon & Rotman, 1987:390).

O Departamento de Sociologia, principal foco do movimento estudantil, conta, na qualidade de assistentes, com Alain Touraine, Jean Baudrillard e René Lourau. Este prepara, sob a orientação de Lefebvre, uma tese de doutorado de Estado que virá a ser publicada, em 1969, sob o título *A análise institucional*, além de desenvolver alguns grupos de intervenção/ análise – prolongamento crítico das experiências de pedagogia institucional. Está então bastante ligado aos últimos momentos de *Socialismo ou Barbárie*, tomando de Castoriadis a temática da dialética instituinte/instituído. Todos os assistentes mantêm estreitos vínculos com os estudantes, dando início a um novo tipo de relação universitária em que o questionamento da 'instituição formação', ou melhor, da separação entre 'os que sabem' e 'os que aprendem', se faz presente como prática cotidiana. Na assembléia de 1967, porém, é Lefebvre quem toma a dianteira, defendendo os alunos com tal entusiasmo que, à saída, Touraine comenta com admiração: "O velho leão abriu sua barguilha". (apud Hamon & Rotman, 1987:390).

Embora sejam recusadas as propostas radicalmente autonomistas, a Assembléia acolhe diversas reivindicações estudantis: constituição generalizada de grupos de professores e alunos; garantia, no primeiro ciclo, do ensino de ao menos uma língua viva; solicitação de verbas para melhor equipar a faculdade, incluindo bibliotecas. Tendo por base essas propostas, o movimento grevista rapidamente se encerra. Para que possam ser implementadas, Grappin e alguns líderes estudantis se dirigem, em comissão, ao Ministério da Educação, onde são recebidos pelo diretor do ensino superior, que nada lhes oferece ou promete.

Os resultados da greve são vividos pelos estudantes como um grande fracasso. Mesmo os mais moderados são forçados a reconhecer que, embora apoiados por ampla mobilização, defrontam-se, nos espaços de poder, com um muro de 'indiferença modernista'. Consumada, assim, a ruptura entre reformistas e revolucionários, os últimos, quase ausentes do movimento grevista, tomam a dianteira. Duvidam que os obstáculos se devam a dificuldades ou problemas políticos passageiros. A reforma do ensino superior e a Guerra do Vietnã, as práticas de seleção e o assassinato de Guevara, os

guetos sexuais e a situação de dominação em que se encontram os países do Leste Europeu, tudo converge, a seus olhos, para uma ausência de vida sob o signo do mesmo, na qual o que de melhor se pode esperar é tornar-se pequeno quadro de Estados Mundiais Assassinos. As palavras de ordem, caras aos movimentos de massa tradicionais, cedem lugar às de desordem, parte indispensável do gesto exemplar, tão propalado pelos situacionistas. O ano de 1968 se inicia anunciando: "Após a conciliação, a revolta" (Hamon & Rotman, 1967:391).

O governo gaullista finge tudo ignorar: se não têm pão, que comam bolo! Se não têm biblioteca ou gestão autônoma, que mergulhem na piscina para refrescar corpos e cabeças, perturbados por ideologias nefastas. Além do mais, desde maio de 1967, o *Livro Branco da Juventude*, publicação oficial do Ministério da Juventude e dos Esportes, pontifica:

> *O jovem francês sonha em se casar cedo, mas tem a preocupação de não colocar filhos no mundo antes de dispor de meios para educá-los corretamente (...). Interessa-se por todos os grandes problemas do momento, mas não pretende entrar tão cedo na vida política (...) Não crê numa guerra próxima e pensa que o futuro dependerá, sobretudo, da eficácia industrial, da ordem interna, da coesão da população.* (apud Hamon & Rotman, 1987:401)

Em janeiro de 1968, é exatamente François Missoffe, autor dessas pérolas positivistas, quem visita Nanterre para inaugurar a piscina olímpica ofertada a esses jovens que encarariam a vida com tanto atletismo. Ninguém ignora que a visita é perigosa, pois, após o fracasso da greve, os estudantes mais radicais – os *enragés* – se tinham feito mestres do desafio, infernizando a vida até mesmo – ou principalmente – dos professores mais afeitos ao diálogo.

Prepara-se, contudo, uma surpresa. Logo que chega, o ministro se depara com cartazes que marcam um encontro na piscina, indicando o itinerário por meio de enormes falos usados à guisa de setas. Quando Missoffe atinge o destino, Daniel Cohn-Bendit dele se aproxima. O decano Grappin, assustado, o puxa de volta e Danny se deixa conduzir sem resistência, mas logo retorna pelo lado oposto, pedindo ao representante do governo que lhe acenda o cigarro. Depois de algumas baforadas, o diálogo devém 'situação'. O estudante diz haver lido o *Livro Branco*, tendo estranhado não encontrar, ao longo de 300 páginas, uma palavra sequer sobre os problemas sexuais dos jovens. Missoffe tenta sair pela tangente, alegando estar sua presença voltada unicamente para os esportes, porém Danny volta à carga. Ante tal desafio à autoridade, o ministro cai na armadilha e a conversa se torna um espetáculo raro.

> *Missoffe: "– Com a cabeça que você tem, deve conhecer certamente problemas desta ordem. Eu só poderia lhe aconselhar um mergulho na piscina."*
> *Danny: "– Eis uma resposta digna das juventudes hitleristas".* (apud Hamon & Rotman, 1987:401)

Com essa réplica, Cohn-Bendit se transforma em 'Danny-le-rouge', o perturbador de cabelos vermelhos. Nada de acordos ou manifestos: a interpelação direta é a nova arma política, na forma de ações exemplares, para as quais não faltam oportunidades. Poucas semanas depois, em meio a boatos sobre a expulsão de estudantes, os *enragés* voltam a inovar: fotografam presumidos 'dedos-duros' e passeiam pela faculdade com faixas na qual estão pendurados os retratos. Aproveitam para chamar fotógrafos profissionais, a fim de que a cena seja imortalizada. O 'liberal' Grappin chama a polícia, mas esta é obrigada a bater em retirada em busca de reforços. Quando retorna, é recebida por um grupo multiplicado por 10, cuja máquina-de-guerra conta, agora, com pedaços de mesas e cadeiras para fazer recuar os repressores. Os *enragés* contaminam Nanterre com suas novas táticas, imprevisíveis e vitoriosas.

Danny é *rouge* em cabelos, *noir-et-rouge*[143] em referência política. Essas cores, mescladas, percorrem o planeta, visíveis que são em todas as universidades do 'velho' e 'novo' mundos. O ano de 1968 tem início com inumeráveis movimentos, à maneira das guerrilhas múltiplas em torno da bem-sucedida Ofensiva do Tet, na qual os vietnamitas provam que o 'invencível' exército americano não faz jus ao adjetivo. De Berkeley a Berlim Ocidental, de Turim a Tóquio, a juventude evoca os nomes e táticas do Che e de Ho-Chi-Min em uma multiplicidade de ações diretas contra todos os colonialismos, internos e externos, em uma Bandung generalizada.

Muito depressa o idioma polonês se vem juntar a essa Babel Internacional em que, paradoxalmente, todos se entendem. No início de março, os estudantes franceses estão diante da Embaixada da Polônia portando faixas e gritos: "Democracia Socialista!"; "Liberdade para Kuron e Modzelewski!". Estes últimos, professores-assistentes na Universidade de Varsóvia, haviam divulgado, há cerca de três anos, uma Carta Aberta ao Partido Operário Polonês[144] que lhes valera três anos de prisão. À mesma prisão estão agora de volta, com base em um caso que poderia ser dito cômico, não fosse ele

---

[143] Cores do anarquismo e do marxismo.

[144] O documento exibe enorme semelhança com as teses de Castoriadis, denunciando a burocracia política central como classe dominante. Para maiores detalhes, ver MAGNOLI (1992:103).

mais uma daquelas circunstâncias a sugerir que as grandes dominações talvez não sejam senão a orquestração de pequenos exercícios de poder.

O caso pode ser resumido em alguns atos, nos quais a boa lógica da divisão passado-presente-futuro é objeto de uma assistemática desconstrução. Desde janeiro de 1968, o Teatro Nacional de Varsóvia exibe uma peça de Mickiewicz, intitulada *Os Antepassados*, focalizando a resistência polonesa contra o Império Czarista. Sabe-se lá por que estranhas associações, o público passa a aplaudir, em cena aberta, certas falas – "Não quero a liberdade que Moscou me oferece!", "Moscou sempre nos enviou canalhas!". Diante de um desafio de tal monta à *ordem* (teatral?), após poucas semanas de apresentação o Ministro da Cultura interdita o espetáculo, alegando "aplausos demasiado demonstrativos". O responsável pela cultura parece ater-se aos fatos, mas oportunas interpretações não tardam. Depois que vários escritores denunciam censura e os estudantes de Varsóvia ocupam a Universidade clamando por democracia, há que encontrar os diretores certos: os 'antepassados' só podem ser Kuron e Modzelewski que, desde o início dos anos 60, insistem em associar socialismo e liberdade.

A temporada, no entanto, não se encerra aí. Caminhando de universidade em universidade, os protestos chegam diante do Comitê Central do Partido Operário Polonês, promovendo novo agenciamento entre nações. Os manifestantes devêm tchecos, proclamando: 'Toda a Polônia aguarda o seu Dubcek'[145] (Hamon & Rotman, 1987:422). Temendo que o movimento se amplie, o governo recorre a discursos de ocasião, associados a míticas categorias de acusação: por um lado, os líderes são acusados de membros daquela 'juventude dourada' que, em todo o mundo, incomoda todo mundo (que parte deste mundo seja capitalista não perturba essa lógica de coexistência pacífica); por outro, são suspeitos de estar sendo manipulados...por um 'complô sionista'!

A sombra do antigo Kominform[146] cai sobre a Polônia via encenação de um passado erroneamente julgado ultrapassado. Em Katovice, importante

[145] Em 5 de janeiro de 1968, o stalinista Antonin Novotny, após uma série de protestos liderados por escritores e estudantes, foi substituído, à testa do Comitê Central do Partido Comunista Tcheco, pelo 'jovem Dubcek'. Não era tão jovem em idade – contava 46 anos –, mas representava, para o Leste Europeu, a juventude do socialismo, a 'linha humanista', de início sob o vigilante beneplácito de Moscou.

[146] Espécie de Internacional Comunista que, em 1948, substitui o antigo Komintern, extinto em 1943. A acusação de 'sionismo' representava, no Kominform, uma das principais bases para os 'processos de Moscou'.

centro industrial, o Partido dirige uma manifestação 'espontânea' de operários, cujas falas espalham terror em vez de aplausos: "Os estudantes a seus estudos!"; "Os sionistas a Moshe Dayan!".[147]

Os poloneses parecem dotados de um incomum 'bom humor negro', conforme revela um dito espirituoso da época: "Meu pai é escritor, meu marido é judeu, meu filho é estudante. Estou numa situação desesperadora". A anedota tem pressa: mais de mil estudantes são presos sob uma ('dourado'), outra ('sionista') ou ambas as acusações – síntese que mantém no cárcere mais de 200. Em Paris somos, senão todos, muitos judeus poloneses. Diante da embaixada, a Internacional Estudantil grita: "Roma, Berlim, Varsóvia, Paris!", em ritmo de *hop-hop* japonês. Nos momentos de descanso, corre nova piada importada de Varsóvia:

> – *Sabe qual a polícia mais culta do mundo?*
>
> – *Não tenho idéia.*
>
> – *É a polícia polonesa.*
>
> – *Certo, mas por quê?.*
>
> – *Porque todos os dias ela vai à Universidade.* (Hamon & Rotman, 1987:420)

Estamos em março de 1968. Falta pouco para que, no dia 22,[148] comece o 'maio' francês, paradoxo dos devires que contrariam calendários. Nessa data, após a prisão de seis estudantes acusados, sem qualquer prova, de explosões em frente às sedes do American Express, TWA e Bank of America, 142 *enragés* nanterrenses ocupam a sala do Conselho da torre de administração. Bem depressa a polícia francesa se tornará mais culta e o mundo partilhará, por alguns meses, do paradigma do 'sonho como ser'.

Sem Bastilha ou Palácio de Inverno

O maio: na França, nome-monumento condensador de séries, que uma superficial cronologia situa entre o 22 de março e o final de junho de 68 –

---

[147] Talvez em 1967/1968, mais do que em qualquer outro momento, seja sensível a questão internacionalismo *versus* nacionalismo-xenofobia. Enquanto os revoltosos de todo o mundo devêm 'outros', os contra-revoltosos insistem em remeter 'cada macaco a seu galho'. No caso da acusação de 'sionismo', as circunstâncias favorecem os discursos da contra-revolta: em junho de 1967, com o crescimento das tensões no Oriente Médio, as forças armadas israelenses, sob o comando de Moshe Dayan, iniciam a Guerra dos 6 dias, com o apoio dos EUA.

[148] 22 de março: data em que os estudantes de Nanterre ocupam o edifício da administração; nome que toma o movimento constituído a partir dessa ação.

momento em que uma Paris "completamente limpa" é "devolvida aos turistas" (Turkle, 1983:11). O maio: algo muito além da França, caro a todos os mundos, sob uma infinidade de causas e bandeiras.[149] O maio: incerteza a ser reduzida, monumento a ser tornado mero documento por uma tradição que ele incomoda e desafia.

Em artigo recente, publicado exatamente em uma das 'comemorações' do aniversário de 68, Cardoso nos convida a problematizar esta forma de memória coletiva:

> *Os intervalos regulares de tempo das comemorações constituem-se em tempo cronológico, homogêneo, que ofusca as temporalidades históricas que circunscrevem cada um dos tempos presentes a que estão referidas as datações da série. Este mesmo movimento regular ritualiza o ato de comemorar, no sentido de uma ação repetitiva que obscurece os sentidos históricos presentes que estão na base de cada ação comemorativa.* (Cardoso, 1998:1-2)

Como antídoto a tal situação, Matos, no mesmo periódico, nos incita a inventar formas singulares de memória: "Comemorar significa: dar vida, nascer de novo em cada aniversário, sendo ocasião para reinterpretar os acontecimentos. Compreendê-los sem ceder à facilidade de explicações definitivas, pois toda revolução ancora-se no contingente" (Matos, 1998:17).

Por essa problemática – a das comemorações/rememorações de 68 – começaremos nossa exposição, tomando por base uma de suas 'revisões', apresentada em *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*, livro dos neokantianos Luc Ferry e Alain Renaut. Os autores se dispõem a tecer um fio condutor para distribuir diferentes versões do maio, segundo o que denominam "condições de possibilidade". São apresentadas três grandes categorias de leitura: aquelas nas quais o intérprete esposa o ponto de vista dos atores; aquelas em que o intérprete julga ilusório ou mistificador o

---

[149] Maios: 'americano' (recusa da Guerra do Vietnã, deserção, desobediência civil, *hippies*, *flower power*, *black power*); 'alemão' (renovação cultural; antiautoritarismo; crítica do marxismo ortodoxo; Universidade Livre; antiimperialismo); 'polonês' (socialismo e liberdade; crítica esquerdista do marxismo petrificado), 'tcheco' (idem); 'japonês' (antiimperialismo; antimilitarismo; antissatelização do país pelos EUA); 'espanhol' (antiditadura franquista e suas sustentações internacionais); 'italiano' (antiautoritarismo universitário, crítica da sociedade de consumo), 'brasileiro ' (contra o golpe militar de 64, os acordos MEC-USAID e todos os imperialismos); 'mexicano' (pela democratização do sistema político, contra a repressão policial) e também holandês, belga, suíço, inglês, dinamarquês, turco, iugoslavo, argelino, tunisiano, marroquino, senegalês, peruano, chileno, venezuelano, malgaxe etc. O mundo sem fronteiras rígidas. Para uma ótima síntese, ver MATOS (1981).

ponto de vista dos atores; aquelas nas quais maio de 68, entendido como 'irrupção radical de novidade', é dito irredutível a versões interpretativas (Ferry & Renault, 1988:62-63).

Bem pouco kantiana, não vejo nessa classificação "condições de possibilidade" para conhecer o maio francês, mas a auto-instauração de "condições de existência" para a *démarche* teórica de Ferry e Renault, voltada à crítica do que chamam "pensamento 68" – Althusser, Lacan, Foucault, Derrida, Bourdieu, ou seja, o "estruturalismo". Mesmo tendo em conta esta observação, o esquema proposto permanece provocativo. Segundo seus autores, na primeira categoria se situariam as interpretações de Sartre, Castoriadis e Morin. Os três seriam sujeitos-analistas a compartilhar o ponto de vista dos sujeitos (práticos) das ações, percebidas como "revolta da liberdade contra a opressão do Estado" (Idem:64). Na segunda categoria se localizariam as leituras de Régis Debray e Gilles Lipovetsky, respectivamente marxista e tocquevilleana, que identificam no maio "uma etapa no desenvolvimento do individualismo burguês" (Idem:67): os atores de 68 seriam agentes inconscientes de um processo histórico que os engloba e ultrapassa – desenvolvimento das forças produtivas, no primeiro caso; reforço crescente da legitimidade democrática, no segundo. Nessa linha de raciocínio, os atores teriam feito história, mas, sobretudo, "sem saber a história que faziam" (Idem:73).

Na última categoria, Ferry e Renault incluem a perspectiva de Claude Lefort, para quem maio de 68 é um acontecimento, um 'sem por quê'.

> *(...) todos procuram dar-lhe um nome, todos tentam referi-lo a algo conhecido, todos procuram prever suas conseqüências. Arquitetam-se à pressa interpretações, pretender-se-ia o restabelecimento da ordem, senão nas factos, pelo menos em pensamento (...) Quereríamos colmatar a brecha no lugar onde nos encontramos. Em vão (...).* (Lefort, 1969:41)

Aqui o 'maio-brecha' é enigma, e assim deve permanecer. O fato de que não vise a substituir o poder combatido por outro melhor é justamente o que o delimita como 'acontecimento singular'. Para Lefort, a ilusão teleológica da "boa sociedade" – libertação, reconciliação – é parte da vontade (totalitária) de sistema. A ação revolucionária, a seu ver, não obedece a planos preestabelecidos, consistindo, ao contrário, em "alterar os planos", "estimular as iniciativas coletivas", "abater os tabiques", "fazer circular as coisas, as idéias e os homens" (Idem:75).

Para quem prossegue a leitura do livro de Ferry e Renaut, é fácil esclarecer o que Lefort chama "vontade de sistema". Autoproclamados analistas de 68, os dois não admitem inquietudes. Apressam-se em reduzir o matizado pensamento do ex-sociobárbaro a vulgar variante da fenomenologia para, em seguida, encarcerá-lo na repisada oposição entre 'explicação e compreensão': o Lefort de Ferry e Renaut 'tudo compreenderia sem nada explicar' da singularidade do maio. Acrescentaríamos nós, fundando-nos na estratégia dos autores (como queríamos demonstrar).

Neste sentido, para maio de 68, em lugar da abordagem totalizante, preferimos a fragmentação explosiva, sem garantias de qualquer espécie, estejam elas no ponto de vista dos atores absolutos ou de um único Ator Absoluto (História com maiúsculas). Privilegiamos, assim, o 'efeito maio' ante as 'causas do maio', remetendo, por meio da primeira expressão, à possibilidade de se deixar afetar pelos acontecimentos, de fazer-se permeável à sua violenta heterogênese. Daí julgarmos risíveis, se não fossem tão mortíferas, as tentativas de encontrar, para 68, o livro, o paradigma ou a ideologia.

O livro de 68? Seria ele de Marcuse, de Sartre ou dos situacionistas, como alternativamente se tentou fazer crer? Mas...como assim, se esta multidão que ocupa ruas, universidades, rádios, teatros e fábricas, e quer mesmo incendiar a bolsa de valores, não fala em nome de ninguém e não deixa que ninguém fale em seu nome?

> *Queriam apresentar Marcuse como o mestre de nosso pensamento: isso é uma piada. Ninguém no nosso meio jamais leu Marcuse. Sem dúvida, alguns lêem Marx, talvez Bakunin e, entre os autores contemporâneos, Althusser, Mao, Guevara, Lefebvre. Os militantes do 22 de março quase todos leram Sartre. Mas não se pode dizer que qualquer autor tenha sido o inspirador do movimento.* (Cohn-Bendit et al., 1968:57)

Não se trata tanto, aliás, do que tenha, ou não tenha sido lido, por quem ou por quantos. Trata-se de indagar se não é a (des)organização do maio que torna visíveis as palavras sábias dos mestres. Parodiando o jovem Guattari, "não é o mesmo livro, em qualquer movimento, que me fará empreender uma Grande Recusa".

Não havendo livro, haverá paradigma? Sujeito ou estrutura? Humanismo ou anti-humanismo? Os mais simplistas vêem no maio a 'ressurreição do homem', considerado prematuramente morto pelo estruturalismo. Não é fácil, entretanto, sustentar vínculo tão claro entre 'maio' e 'sujeito', à vista

de *slogans* tais como "Somos todos judeus alemães" (desafiando o governo, que considera indesejável o "estrangeiro" Cohn-Bendit) ou "Somos um grupúsculo" (respondendo às investidas da esquerda oficial, que menospreza o caráter minoritário do movimento).[150]

No que tange ao debate estruturalismo *versus* filosofia do sujeito, mais vale contar histórias. Em muitas publicações, a presumida "vingança do homem" desponta sintetizada na frase "as estruturas não descem às ruas".[151] Consideramos bastante problemático analisar frases sem levar em conta as circunstâncias em que são formuladas, os jogos de forças em meio aos quais são afirmações perspectivas. Segundo o relato de Louis-Jean Calvet, certo dia, durante os meses a que se chama 'maio', Catherine Backès-Clement chega de uma Assembléia Geral de Filosofia e lê uma longa moção que se encerra com a referida locução. Ela é escrita no quadro-negro e amplamente comentada diante de Greimas, cujo seminário fora transformado em "comitê de ação".[152] No dia seguinte, Greimas encontra um cartaz colado na porta, anunciando: "Barthes diz: as estruturas não descem às ruas. Nós dizemos: basta de Barthes" (Calvet, 1990:204). Barthes não estivera presente quando do aparecimento da frase e pouca coerência haveria em a ter porventura inventado.

O que aqui está em questão é menos o tipo de paradigma dos mestres do que a eventualidade destes desejarem impor o domínio de qualquer paradigma-tipo. Pouco importa se as estruturas descem, ou não, às ruas, mas importa muito 'o que quer na vontade'[153] que formula tais máximas: naturalizar a divisão entre os que sabem e os que aprendem, ou pô-la em análise e movimento?; restringir a vida aos limites ditados por alguma instância pré-

---

[150] A esse respeito, ver GUATTARI (1981c), texto que retoma esse *slogan* para fazer do 'minoritário' a 'afirmação' de um modo de ação política.

[151] A 'história oficial' atribui a formulação a Lucien Goldmann, em 1969, no debate que se segue à conferência 'O que é um autor?', de Foucault, na Sociedade Francesa de Filosofia. Ver FOUCAULT (1991:80).

[152] Comitê de ação: principal forma de agrupamento adotada no 'maio'. São unidades diretamente ligadas à agitação, sem subordinação hierárquica a centros decisórios. Obedecem a princípios simples: bases variadas (profissão, local de moradia, trabalho etc.); pequenas dimensões (10 a 30 pessoas), reuniões diárias, iniciativas próprias, comunicação permanente entre os membros, com o comitê de coordenação e com outros comitês.

[153] Essa formulação se deve à leitura deleuzeana de Nietzsche: "O poder, como vontade de poder, não é o que a vontade quer, mas aquilo que quer na vontade" (DELEUZE, 1990:22).

legitimada, ou expandi-la ao infinito? A nosso ver, nos discursos/práticas/subjetivações do 'maio' habita mais uma rejeição ao primeiro termo dessas indagações do que ao estruturalismo em geral (ou a Barthes, em particular).

Não sendo a questão nem livro nem paradigma, poderíamos respondê-la via ideologia? Os que assim pensam ainda mais tinta gastaram que os anteriores, defrontados com um acontecimento que não se coaduna com a 'história dos historiadores', cujas perguntas invariavelmente são: quem fez?; por que?; para quê?; sob que ideário? Como escrever a história de um algo em que estudantes (?) – pois houve professores, operários, artistas, religiosos, profissionais liberais, radialistas – se revoltam contra tudo – mediante ações específicas a cada caso –, sem que *O Poder* – como poder de Estado (Bastilha, Palácio de Inverno) – seja alvo prioritariamente visado?

As dificuldades da empreitada levaram muitos analistas a aparentar o maio a uma revolução ideológica, ou seja, a identificar seu significado fundamental em um ideário, código, cultura ou *ethos* subjacente. Embora as atribuições sejam variadas – 'romântico', 'materialista', 'desejante', 'psicologista', 'individualista etc. –, existe uma base comum: quase todos concordam em fazer do movimento a glorificação de uma 'espontaneidade natural' que viria à luz desde que eliminados os constrangimentos sociais ('repressivos') que teriam mantido a primeira, até então, muda e inerte. Tratar-se-ia de uma espécie de 'ideologia do bom selvagem', passível de receber roupagens freudianas, reichianas, marcuseanas, jovem-marxistas ou anarquistas, sempre apontando, todavia, na direção de uma natureza separada do e enfrentada ao social ou cultural.

Essas formas de análise costumam recorrer ora ao texto escrito – os presumidos livros do maio – ora, e com maior freqüência, aos *slogans* ou *graffittis*. Um deles detém a preferência absoluta: "*Sous le pavé, la plage*" (sob o calçamento, a praia), às vezes sob a variante "*sous le pavé, le sable*" (sob o calçamento, a areia). Volta à cena, aqui, uma análise de discurso 'conteudística', que abandona completamente o campo das circunstâncias em que a fala é proferida. De nossa parte, preferimos praticar uma 'análise estratégica de discurso', de inspiração foucaultiana, para a qual os documentos discursivos – sejam eles livros e decretos, ou *graffittis* e *slogans* – ajudam a decifrar as relações de poder, de dominação e de luta no interior das quais se estabelecem e funcionam. Para tanto, é necessário captar tanto seu poder de perturbação próprio quanto o conjunto de táticas com as quais se tenta

encobri-lo, inseri-lo e classificá-lo para enfraquecer, exatamente, tal poder de perturbação. Nessa perspectiva, 'sob o calçamento, a praia' (ou a areia) não é necessariamente a 'ideologia extrativista' de uma natureza subjacente. Quando analisamos estas palavras em relação com os acontecimentos em que sua força se manifesta, há aspectos não discursivos que com elas se compõem, engendrando outra leitura: afinal de contas, só há praia (ou areia) debaixo dos *pavés* porque estes são atirados nos chefetes de todos(as) os(as) uniformes/uniformidades, ou empilhados, à guisa de barricadas, em dias (e noites) de recusa a que se nos ensine como devemos pensar, agir ou ser. Quanto à leitura da ideologia do maio, portanto, "sejamos realistas: tentemos o impossível!".

Abandonados o livro, o paradigma e a ideologia grandiosos, retornemos ao banal. No prefácio da *L'illusion Pédagogigue*, Lapassade narra o que considera um 'acontecimento-analisador'[154] Recorda que a 22 de março de 1968, em Nanterre, René Lourau participa de uma 'sessão' do Grupo de Análise Institucional. Está acompanhado de outro professor e de alguns alunos do primeiro ano. Os demais – tanto os freqüentadores habituais quanto os não regulares, como Cohn-Bendit – estão ausentes, ocupados em ocupar a Sala do Conselho. Lapassade é intrinsecamente analítico ao relatar a seqüência do processo.

> *Na semana que se segue, Lourau decide interromper definitivamente (...) 'seu' grupo de análise institucional. Mas em 22 de março, ao fim da noite, não estava longe de interpretar a ausência de Danny e seus amigos em termos de 'resistência à análise' (...) Não sei qual teria sido minha escolha se eu estivesse em Nanterre na noite do 22 de março. Eu teria, sem dúvida, hesitado entre a análise e a tentação de participar da ocupação...* (Lapassade, 1969:9)

Tanto na seqüência desse prefácio quanto no novo prólogo que redigirá, em 1974, para *Grupos, Organizações e Instituições,* Lapassade se dedica a debater eventuais vínculos entre as práticas analítico-institucionais nos campos da pedagogia (e da formação sindical) e a ação sobre o terreno levada a efeito pelo '22 de março'. No caso deste último, até mesmo a denominação deixa de apelar, como é costumeiro, para algum 'ismo' (teórica ou politicamente instituído), optando pela referência à ação histórica 'datada'. Próximos dos situacionistas, pejorativamente apelidados anarquistas ou anarco-comunistas, os 142

---

[154] Por 'acontecimento analisador' (ou analisador histórico), os institucionalistas indicam um movimento social que vem a nosso encontro inesperadamente, condensando uma série de forças até então dispersas e realizando 'por si mesmo' a análise, à maneira de um catalisador químico de substâncias.

nanterrenses da primeira hora muito cedo entrarão em contágio com inúmeros grupos políticos, sindicais ou simplesmente libertários. Neste percurso, onde política, sociológica ou psicossociologicamente ninguém está em completo 'acordo ideológico' com ninguém, somente a ação é ligadura. Sendo assim, além dos 142 iniciais, serão 'membros' do 22 de março todos aqueles que aceitem desenvolver iniciativas em comum. De uma centena e meia a uma cifra incalculável de aliados se compõe este desafio às formas centralistas de organização, sejam elas políticas, teóricas, sindicais ou pedagógicas.

O (ex) psicossociólogo Lapassade parece feliz em ser assim ultrapassado:

> *...alguns entre nós pensavam que era possível transformar radicalmente a educação, a classe, a universidade, e talvez mesmo o Estado pela introdução 'subversiva' de novas instituições no grupo-classe, isso à luz das tentativas paralelas dos 'psiquiatras institucionalistas' (...) A crise de maio dissipou as ilusões e os mal-entendidos (...) Essa crítica (...) por meio de ações diretas, por meio de atos (...) é infinitamente mais profunda, mais significativa do que a que se faz, habitualmente, da burocratização dos estabelecimentos e dos aparelhos.* (Lapassade, 1977:23-25)

Lourau hesita, mas logo dissolve 'seu' Grupo de Análise Institucional (GAI)[155] de Nanterre. Lapassade carrega pianos para o pátio da Sorbonne – afinal, trata-se de uma festa – e promove agitação nos comitês de ação instalados nas escadas da Universidade. Lefebvre, junto com Ricoeur e Touraine, defende Danny e outros *enragés* ante o Comitê de Disciplina de Nanterre. Guattari reúne-se na sede da FGERI com alguns *noir et rouge* – Cohn-Bendit, Julian Beck, Jean-Luc Godard –, dando partida à ocupação do teatro Odéon. Os especialismos se rompem pelo 'efeito-maio', é o que nos dizem *alguns* – os que se deixam "molhar"[156] nas águas do acontecimento.

De forma análoga a Lapassade, Guattari sintetizará, mais tarde, o sentido do adjetivo 'analítico' aplicado ao 22 de março:

> *Não se reduz ao fato de que as pessoas falem para fazer a crítica das ideologias (...) ou que reivindiquem (...) mais liberdade, mais criatividade (...). O '22 de março' existia em Nanterre sobre o pano de fundo de um certo urbanismo, de um certo tipo de sistema social, de uma concepção particular da relação com o saber (...). O agenciamento analítico aqui, portanto, não só concerne a indivíduos, grupos, locutores reconhecidos, como também aos mais diversos componentes sócio-econômicos, tecnológicos, ambientais, etc...* (Guattari, 1981:103)

---

[155] Aqui, o significante se encontra aleatoriamente a serviço da ação: a partir do 22 de março, só um *gai savoir* (ou *savoir faire*) importa.

[156] Segundo GUATTARI (1981d:140), "o inconsciente molha os que dele se aproximam".

O que entusiasma aqueles que ora estamos justificados em chamar, com armas distintas da tradição acadêmica, novos analistas, institucionalistas ou analistas institucionais – defensores da análise coletiva tornada ato, com todos os meios disponíveis (discursivos, técnicos, sonoros, gráficos, urbanos etc.) – é exatamente a mesma coisa que incomoda profetas do sucesso e arautos do fracasso. Porque estes sempre falam em nome de algum dos 'ismos' disponíveis...

Os profetas nem esperaram que o maio findasse para reivindicar monopólios de sapiência premonitória. Em 1980, por meio de 'L'auto-dissolution des avant-gardes', René Lourau – redimido das antigas oscilações (psic)analíticas – pôs em tela de juízo a pretensão de quatro vanguardas – surrealismo, letrismo, situacionismo e anarquismo – de haverem encontrado, em maio de 1968, "uma validação por vezes parcial, por vezes total, de suas 'hipóteses' sobre a revolução" (Lourau, 1980:17).

Surrealismo e Letrismo, embora se reconheçam no movimento – por sua espontaneidade, humor e poética irracionalidade –, não ousam reivindicar paternidade. Serão os *situs*, dissidência do letrismo, que chegarão a se autodesignar como os anunciadores da Grande Recusa. Um livro de Viennet, intitulado *Enragés et Situationnistes Dans le Mouvement des Occupations*, atinge, nesse sentido, o triunfalismo explícito.

> *Os situacionistas (...) tinham há vários anos previsto exatamente a explosão atual (...). A teoria radical foi confirmada. (...) O movimento das ocupações tirou o sono de todos os mestres da mercadoria e nunca mais a sociedade do espetáculo poderá dormir de novo.* (apud Lourau, 1980:22)

Também Lyotard menciona semelhanças entre a problemática do 22 de março e a da Internacional Situacionista: ambos criticam a representação, isto é, a relação de exterioridade estabelecida entre a atividade e seus produtos, em todos os âmbitos. Neste sentido, é a vida que se apresenta alienada como um todo, e não apenas as relações entre sociedade civil e Estado, massas e Vanguarda Revolucionária, ação criadora e Planejamento Técnico. Mas o próprio Lyotard apressa-se em destacar a originalidade do 22 de março: a seu ver, este 'movimento-relé' estende a crítica dos *situs* à esfera de uma 'política em ato' (Lyotard, 1975:301). René Lourau é ainda mais reticente quanto às veleidades proféticas dos situacionistas: apontem elas para um triunfo ou um fracasso do maio, a posição *d'avant-garde* assim assumida acaba por se constituir em novo 'espetáculo' social (ou estatal) para consumo de espectadores imobilizados diante de uma tela de registro monopolizadora.

Sob objeções análogas caem, aos olhos de Lourau, as pretensões anarquistas de profecia ou balanço, mesmo havendo sido 1968, segundo a imprensa oficial, 'anarquista' ou 'anarco-surrealista'. Poucas semanas depois da 'devolução de Paris aos turistas', os membros da Federação Anarquista realizam um Congresso Internacional, no qual brandem os nomes de Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Stirner enquanto 'verdadeiros autores' da revolução de maio. Segundo Lourau, por mais que citem Bakunin, os *anars* permanecem amnésicos quanto a um de seus princípios: se a organização deseja preparar a revolução, deve revolucionar a si mesma, passando a funcionar da forma mais autogestionária possível. Não é o caso dos anarquistas em questão: preferem a forma política tradicional do Congresso, a glória aos mestres, os 'autores' centralizados (e centralizadores).

Expulsos os falsos profetas, Lourau passa à análise do modo de ação do '22 de março', destacando um conjunto de características: o movimento não possui uma história que se 'realizaria' em 1968; é, ao contrário, criado pela ação; é o único dos grupúsculos de 1968 que se autodissolve em 1968, depois de haver 'fusionado' inúmeras militâncias tradicionais (UNEF, trotskistas, marxistas de oposição, anarquistas, anarco-*situs* etc.); funciona praticando auto-análise permanente, em vez de se propor como 'origem-e-fim' por intermédio dos conhecidos dispositivos das afiliações, reuniões regulares e contribuições financeiras; não pretende substituir o titular do poder por um partido revolucionário, mas criar focos múltiplos de poder, privando, assim, o presumido centro de sua unificação dominadora; funciona por meio de 'ações exemplares', isto é, atos que transformam as relações de poder em casos concretos e pontos precisos;[157] altera o significado do termo 'revolução', tornando finalidade aquilo que, no sentido ortodoxo, constituía simples meio: fusão de grupos, multiplicação de encontros, instituição de assembléias pelo e dentro do exercício de resistência ao poder; pretende que as lutas tenham caráter transversal, atingindo setores não só estudantis como pertencentes ao mundo do trabalho, especialmente operário; não possui, em contraste com as organizações revolucionárias tradicionais, programa, planificação ou projeto a médio e longo prazos, restringindo-se à análise e intervenção em um presente de curta duração; acata a coordenação entre espaços de ação, mas não considera que uma organização unificada seja imprescindível antes que a própria situação o exija.

[157] Lourau aproxima as 'ações exemplares' do 22 de março dos 'analisadores' dos institucionalistas, pois permitem a revelação, em ato, do funcionamento dos poderes.

Desmistificadas as profecias, exposto o funcionamento, cabe ao 22 de março a denominação 'movimento'. Muito lefebvreanamente, Lourau o qualifica de 'cotidianista': síntese sempre renovada entre inventividade estética e crítica política das formas de viver cristalizadas. Já Guattari, autor tantas vezes acusado de 'difícil', à vista de tantas conexões e afecções, considera que, se nome há que fornecer, é um quase-sinônimo: 'agenciamento coletivo de enunciação'. Tanto um quanto outro falam igualmente em movimento de autogestão, compreendendo-se o termo como democracia direta e prática permanente da crítica e da análise. Tantos belos nomes, saídos de um 'deixar-se molhar' pelo maio, interessam-nos menos por sua ressonância do que como armas discursivas a contrapor, se não mais aos profetas – já suficientemente apedrejados –, decerto aos sorridentes arautos do fracasso.

Sim, porque para quase todo mundo, maio de 68 'fracassou'. Renunciamos a opor um pretenso 'sucesso' a tal alegação: não o podendo defender sem cair nas armadilhas políticas montadas pelos adversários, preferimos abordar alguns elementos da construção do alegado 'fracasso'. A esquerda oficial dele participou tanto durante os acontecimentos como recorrendo a interpretações retrospectivas. Raros foram os momentos históricos em que o discurso do comunismo partidário foi tão fortemente obscurantista, ou melhor, quiçá nunca tenha sido tão necessário aos comunistas franceses declarar 'não-revolucionário' o caráter de uma situação. O PCF não está sozinho nesta campanha em prol do fracasso, pois a CGT, seu braço sindical, se porta igualmente bem. É claro que, em certos momentos, a surpresa em face do desencadeamento de greves e ocupações de fábrica chega a perturbar, com o ritmo da festa, a seriedade que deve caracterizar uma vanguarda sindical competente. Em 13 de maio, por exemplo, Danny (22 de março) e Sauvegeot (UNEF) desfilam por Paris ao lado de Georges Séguy (secretário-geral da CGT), em uma manifestação operário-estudantil que reúne mais de um milhão de pessoas. A 'ação exemplar' ganha adeptos no dia seguinte: os operários da Sud-Aviation de Nantes seqüestram o diretor e tomam a fábrica. Uma semana depois já são cerca de dez milhões de grevistas em toda a França.

Com a mesma rapidez com que se espalha, a 'peste' deve ser contida. Uma semana a mais e as manifestações da classe operária são recodificadas como 'reivindicatórias' por 'seu' partido e 'seu' sindicato. Apesar dos tímidos protestos da CFDT – central sindical simpática aos projetos autogestionários

– Séguy se esquece do 13 de maio em troca das vantagens econômicas pretensamente presentes em um grande pacto com as forças da ordem, denominado Acordos de Grenelle. A partir do dia 24, a CGT passa a enviar apelos às fábricas de todo o país para que as greves sejam suspensas e, no dia 27, Grenelle é firmado.

Nada mais justo que classe tão reivindicativa retornasse imediatamente à bela vida normal. O maio, no entanto, é pleno de surpresas e a rejeição ao 'vantajoso acordo' se faz sensível. Eleições marcadas para breve, perigo de fracasso à vista. Neste quadro, PCF e CGT tudo fazem para conter estas 'utopias', estes 'aventureirismos', que só podem provir do 'estrangeiro': estas bandeiras negras, aquela juventude dourada, este 'boche', aquele outro... 'judeu'? Apenas a 'boa imagem' a preservar no espetáculo da política parlamentar parece impedir a esquerda oficial de unir-se à multidão que desfila pelos Champs-Elysées a 30 de maio, em apoio ao governo.

Poucos focos resistem a esta entusiasta construção do fracasso: somente a Renault de Billancourt e de Flins, a Peugeot e o Centro de Correios e Telégrafos permanecem ocupados. Contra a poesia dos *graffittis,* a CGT usa a linguagem dos processos de Moscou, em um panfleto intitulado 'Derrotemos os provocadores':

> *O poder gaullista procura e provoca a desordem. Encontra neste domínio uma ajuda importante entre os grupos esquerdistas, trotskistas, maoístas, anarquistas. Em toda a parte onde a greve permitiu aos trabalhadores obter satisfações importantes, intervêm contra a vontade dos trabalhadores para impedir a retomada do trabalho de uma maneira normal.* (apud Matos, 1981:78)

Que 'satisfações importantes' são essas? É claro que os salários passam de 2,27 a 3 francos a hora, mas os 3,46 previstos para outubro são postergados para entendimentos futuros, o mesmo ocorrendo com relação à aposentadoria por idade e à aplicação do salário mínimo na agricultura e territórios de ultramar. As tão sonhadas 40 horas semanais dependem de cálculos complicados, demandando a aplicação de redutores progressivos. Provavelmente mais bem aparelhada de matemáticos que a CGT, a CFDT calcula que em alguns setores, como as estradas de ferro, as 40 horas serão alcançadas...no ano de 2008! Apesar disso, a CGT prossegue em sua cantilena, falando de "vitória" e dos perigos de "tentar o impossível". Alguns resistirão, haverá alguns mortos e feridos, mas a 'eficácia' sindical sairá inabalada. Um dia, em outro contexto, Lyotard alcançará, no discurso, a síntese genial desta trama:

> *Não há eficácia revolucionária, porque a eficácia é um conceito e uma prática contra-revolucionária em seu princípio mesmo. Há uma percepção e uma produção de palavras, práticas, formas, que podem ser revolucionárias sem garantia se são bastante sensíveis (...) para deslocar todos os dispositivos possíveis e mudar a própria noção de operatividade.* (Lyotard, 1975a:16)

O PCF e a CGT não toleram a falta de garantias. São especialmente dotados daquilo que o filósofo Herbert Marcuse denomina 'espírito de seriedade': o que está do lado da ordem social, da racionalidade tecnocrática, da cultura universitária; o que está contra o desconhecido, o aleatório, o jogo, a aventura. Uma convocatória de direita, distribuída à época, exibe igualmente tal espírito, em todas as suas letras:

> *Basta! Não queremos mais: (1) milhares de bandeiras vermelhas sobre os monumentos públicos,(...) nas manifestações, nos anfiteatros; (2) a Internacional cantada de punho erguido pelos manifestantes; (3) a bandeira francesa profanada, rasgada, queimada nas praças públicas, transformada em farrapos ignóbeis; o túmulo do soldado desconhecido manchado; a anarquia que se instala na Universidade transformada em cloaca,(...) as greves rotativas, o Odéon transformado em depósito, os afrescos da Sorbonne recobertos por inscrições. Por mais Leis, mais autoridade!.* (Matos, 1981:83)

É rápido o restabelecimento da ordem, desejada por esquerda e direita oficiais. Cada vez mais estas lateralidades parecem trasmutáveis, bastando, para tanto, virar-se de frente ou de costas para um mapa-múndi que tantos querem, há tanto tempo, homogeneizado e integrado. Junho é o mês da dissolução, pelo governo, dos grupúsculos que, há pouco, todos éramos. O 22 de março não espera pela Lei, acostumado que está a construir as suas: o grupo se autodissolve. Junho é também o mês em que Sorbonne e fábricas ocupadas capitulam. No último dia, as eleições dão ao gaullismo maioria absoluta na Assembléia Legislativa. No princípio de agosto se ouve, pelo rádio, uma canção digna dessa restauração, intitulada *O Oportunista*. Ei-la: "*Moi jamais je ne conteste/ Ne revendique, ni ne proteste/Je ne sais faire qu'un seule geste/ Je retourne ma veste/Toujours du bon côté*" (Rioux & Backman, 1968:593).

Direito e avesso vestem a mesma casaca, sugere o compositor. Ninguém duvida disso no momento em que as forças do Pacto de Varsóvia, ainda em agosto, esmagam as recém-brotadas flores da Primavera de Praga. Adepta do 'bom humor negro' do Leste, a ordem restaurada oferece ao jovem Dubcek o trabalho...de jardineiro público! Igualmente bem humorado, o PCF manifesta sua surpresa (e reprovação!) quanto à intervenção. De Gaulle toma atitude idêntica: a liberdade dos outros é sempre mais bela que a nossa. Aliás, não se

deve ser irônico com a história, mas ela, com suas minúsculas, por si só inventa ironias: *Svoboda,* o nome do presidente tcheco encarregado de conter eventuais revoltas em face da invasão soviética, significa precisamente liberdade. Esta liberdade foi desejada em demasia – vociferam analistas sábios de todo o planeta. Que na Plaza de las Tres Culturas mexicana, no mês de outubro, mais de 300 pessoas sejam mortas a gritar por ela, para estes especialistas do assassinato da vida é apenas uma prova a mais para suas teorias.

Em meio aos que triunfam com o fracasso alguns exercem um psicanalismo indolor em lugar de um historicismo ofensivo. Não nos estamos referindo a qualquer atitude geral dos psicanalistas franceses em 1968: ali, encontra-se de tudo. A cada dia, nova barricada se ergue: dever-se-á continuar sublinhando a neutralidade analítica, ou deixar-se afetar pelo acontecimento, ele mesmo analítico, em novo sentido? Alguns descem às ruas, pensem-se, ou não, como veículos das estruturas, afixando avisos à porta: 'O psicanalista está na manifestação'. Outros cobram de seus clientes as sessões a que estes não comparecem por estar chutando bombas de gás lacrimogêneo ou atirando *pavés,* em busca de 'outra cena'. Outros ainda – os mais numerosos – aguardam no silêncio para o qual foram tão bem treinados o final da cena, a fim de fazer uso profético (e lucrativo) do *a posteriori.* A ninguém escapa, no entanto, a ausência de inocência de qualquer atitude, neste momento de exacerbação da palavra poética e crítica. Assim, em 23 de maio, *Le Monde* publica um manifesto de 70 psicanalistas em apoio aos estudantes, enfatizando a motivação política das ações – afirmação essencial em um momento em que outros dão início à reinscrição da revolta nos limites do drama edipiano.

Pouco antes do manifesto, Lacan e demais membros da Escola Freudiana de Paris marcam um encontro com participantes do 22 de março. Quase não há diálogo: estes falam, aqueles escutam. Até que Lacan pergunta: "O que podemos fazer por vocês?" E Danny responde rápido, em seu estilo intempestivo: "Atirar um *pavé!*" (Hamon & Rotman, 1987:526). O espírito de seriedade da reunião se esvai como que por encanto. Na seqüência, os estudantes estendem a mão e as posições se invertem: os analistas pagam para ouvir, e pagam bem – o hábito supera a economia. Obtidos cerca de dois mil francos, o 22 de março delibera rapidamente, tempo-lógico dos que amam as ruas. Seguros de que a revolução será uma festa imotivada, ou não será revolução, os estudantes vão jantar no *La Coupole.* Ali encontram

muitos dos doadores, que se espantam, ou se indignam, ao constatar que "o dinheiro dos divãs serve para encher a pança dos alegres chefes da comuna estudantil" (Roudinesco, 1988:488). No dia seguinte, Lacan interrompe seu seminário, seguindo o apelo à greve lançado pelo Sindicato dos Professores do Ensino Superior. Aproveita para provocar os discípulos:

> *Venho-me matando em dizer que os psicanalistas devem esperar alguma coisa da insurreição; há quem retruque: que quereria a insurreição esperar de nós? A insurreição lhes responde: o que esperamos de vocês é, se este for o caso, que nos ajudem a atirar os paralelepípedos* (apud Roudinesco, 1988:488)

Belo exercício de escuta literal, sem dúvida. Mas Lacan não é dos que se molham sem garantir maestria. A falação prossegue achatando o múltiplo sob o imperialismo do significante: os paralelepípedos e as bombas de gás são ditas preencher a função do 'objeto pequeno a' e o suposto reichianismo subjacente ao maio é teoricamente demolido. Há que revoltar-se, mas sem perder o monopólio de legitimidade *savante.*

O lacanismo e suas 'manques' (faltas a ser, interdições e impossíveis restaurações narcísicas) oferecerá um psicanalismo comedido e simbólico em substituição ao libertarismo desenfreado e imaginário das barricadas do desejo. A 'outra cena' deve, lucidamente, deslocar-se das ruas para o divã. Qual um Haussman[158] a abrir largas avenidas asfaltadas onde ficavam becos e vielas recobertos de *pavés,* um Lacan triunfante dará aos convencidos pelos arautos do fracasso a oportunidade de compreender as dificuldades inerentes à transgressão da lei e as ilusões que compõem a luta pelas revoluções. Fascinados pelo formalismo lógico e matemático, Lacan e discípulos estarão aptos a estabelecer uma conceituação isenta de ambigüidades: a revolução, tanto *more geometrico* como etimológico, significa 'retorno ao mesmo ponto' (como queríamos demonstrar).

Em 1972, Castel publicará um trabalho empolgante, intitulado *O Psicanalismo*, desconstruindo as virtudes revolucionárias *a priori* da 'outra cena' psicanalítica. Com ele, haverá luz sobre a sombra lançada por estes herdeiros do fracasso: despolitização, privatização, psicologização. Bem antes de Castel, porém, naqueles tempos em que todos podiam tornar-se autores de um escrito singular da noite para o dia, o desconhecido Herbert Tonka fez,

---

[158] Arquiteto responsável pela Paris das largas avenidas, dispositivo de guerra contra os revolucionários de 1848 e *communards* de 1871.

por meio de 'Fiction de la contestation alienée', a análise – institucional – do freudo-lacano-marxismo nascente, assim sintetizada na pena de Turkle:

> *Explode uma revolução estudantil (...). O governo recorre a seu 'Laboratório de Toxicologia Psicanalítica' e declara que a principal vantagem de usar armamentos psicanalíticos para distrair os radicais está no fato de que estes sequer se dão conta de que estão sendo distraídos. Enquanto os estudantes teorizam sobre a política do desejo, continuam pensando que estão empenhados em uma ação política. O movimento social decai à medida que as energias voltam a se concentrar na produção de uma ideologia radical de inspiração psicanalítica.* (Turkle, 1983:103)

Após tantos paralelepípedos críticos atirados sobre analistas, profetas e herdeiros, menos ainda aspiramos a compreender maio de 68, cônscios do que habitualmente significa este termo: fixação do acontecimento como ponto intermediário entre uma origem sempre recuada e um *telos* infinitamente adiado, propiciando, àquele que escreve, o domínio do que está em jogo.

Recordemos, a este respeito, a publicação, em 1968, de *Diferença e Repetição*, livro-ferramenta manejado por Deleuze contra as identidades e as representações. Acerca de Deleuze, notas biográficas assinalam: " (...) nunca aderiu ao Partido Comunista, (...) nunca renunciou a Marx, nunca repudiou o Maio de 68" (Séglard, 1991:174). Contentemo-nos com o "não repúdio": o maio não precisa de mais do que isso para permanecer como virtualidade de deslocamento e fortalecimento críticos na transformação do cotidiano.

Deleuze sempre foi prudente ao referir-se a maio de 68. Mesmo a publicação de *O Anti-Édipo*, em 1972, não representa discurso sobre o acontecimento, e sim potencialização, via escritura, de seus efeitos. Numa entrevista mais tardia, entretanto, o filósofo ensaia abordá-lo diretamente: "Maio de 68 foi um devir fazendo irrupção na história, e é por isso que a história o compreendeu tão mal, e a sociedade histórica tão mal o assimilou" (Deleuze, 1991:28).

Estando o campo da história-disciplina tão percorrido por filosofias identitárias que quase se sufoca por ausência de possíveis, Deleuze é quase que forçado a passar às geografias e cartografias: algo devém, está em fuga, está fora dos quadriculamentos discursivos, políticos, subjetivos. O maio seria um desses devires – histórico-minoritários, histórico com minúsculas – , a pôr em questão, via forças não territorializadas ou pré-codificadas, a História com maiúsculas – campo dos sedentarismos, Estados e imperialismos significantes de todos os tipos. Os paralelepípedos não são um objeto pequeno *a* ou, melhor dizendo, faremos todo o possível para que não o sejam. Em outras palavras,

o inconsciente, deve-se produzi-lo como linha de fuga a nossos panópticos cotidianos, sejam eles políticos, históricos ou psicanalíticos. Não porque o inconsciente seja a Verdade do Sujeito ou o Sujeito da História, mas porque não há nem Sujeito nem Verdade nem História: estamos desde sempre enredados em multiplicidades processuais (ou institucionais).

Um Eixo Transversal?

Apesar de tantas precauções, chegamos ao final deste trabalho ainda temerosos de que o conjunto de nossas considerações possa levar a uma leitura tranqüilizante, baseada na suposição de que maio de 68 tenha representado a instauração de um eixo transversal nos regimes de verdade, prática e subjetivação, a superar, à maneira de bela síntese hegeliana, a horizontalidade do pós-guerra e a verticalidade do período anticolonial. Embora concordemos que, se alguma linha pode ser traçada para assinalar este final de rosto histórico, seja ela transversal, decerto é, igualmente, quebrada e descontínua: estética de nomadismo mais que formalismo cartesiano; linha que "funciona mal"[159] e, exatamente por isso, maquina possíveis.

Se antes de 1968 as conexões entre os diferentes anticolonialismos, externos ou internos, são bastante frágeis, quando não dificultadas por incompatibilidades doutrinárias ou institucionais, e se, durante o próprio maio, irrompe uma formidável conexão expansiva, apta a deixar para trás eventuais divergências, de forma alguma resulta daí qualquer unificação totalizadora. Sendo assim, não façamos de 68 mais do que ele efetivamente é: grande recusa, e não recusa de tudo, tampouco movimento que tudo conecta transversalmente. Guattari, atento ao risco da 'morte do acontecimento', jamais se cansou de recordá-lo:

> *(...) pretendíamos colocar no mesmo plano militantes vítimas da repressão e o conjunto dos pirados, dos prisioneiros comuns, dos Katangais,*[160] *dos psiquiatrizados. Na ocasião, até os espontaneístas do ex-22 de março (...) diziam: 'prisioneiros políticos, sim, mas comuns, absolutamente! Drogados, não!' (...) Pelo fato de querer falar ao mesmo tempo de questões ditas políticas e de problemas da loucura, passávamos por personagens barrocos e até perigosos.* (Guattari, 1981e:129)

---

[159] Para Deleuze e Guattari, paradoxalmente, só funciona bem a máquina que funciona mal.

[160] Nome atribuído a um grupo de delinqüentes que se refugia na Sorbonne ocupada, pois um deles afirma ter sido mercenário em Katanga.

Neste fragmento revela-se uma rejeição, durante maio de 68, ao que nos atrevemos a apelidar lúmpen da política – loucos, prisioneiros de direito comum, delinqüentes, drogados –, ainda considerados, por muitos militantes, algo a ser excluído do trabalho 'sério', por mais que tal seriedade portasse ares de festa. Conquanto não nos agrade falar ao estilo da falta, é difícil expressar esta idéia a não ser dizendo que, no maio, não estão constituídos os que virão a ser chamados 'novos movimentos sociais' – de prisioneiros, mulheres, homossexuais; anti-racistas, antipsiquiátricos etc. Quando muito, alguns estão em vias de constituição.[161] A este respeito, por sinal, dispomos de uma sugestiva observação de Touraine que, analisando a instalação na Universidade, no pós-68, da maior parte daqueles que a contestavam, ressalta a acentuação de um corte entre o mundo da academia e o mundo social: "O discurso 68 se apodera da universidade, enquanto que o vivido 68, cassado da universidade, se reencontra entre as mulheres, os trabalhadores imigrados, os homos..." (apud Dosse, 1992:181)

Pouco a pouco institucionalizados, muitos dos discursos contestadores se esvaziam da força crítica que exerciam: como contestar uma universidade na qual são os mais recentes mandarins? Como permanecer anticolonialista quando se está preso ao mandato social de herdar o fracasso de um movimento em que todos fomos outros? Como o leitor pode perceber, começamos a nos distanciar de 68, a ingressar no pós-maio. A figura é ainda oscilante, mas parece apontar para novos regimes: alguns buscam uma linguagem para 68, a fim de conceituar-lhe o fracasso; outros se recusam a renegá-lo, insistindo em que "não somos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente" (Foucault, 1979:239). Para os primeiros, a política, a sociedade e o sujeito são dotados de alguma 'natureza' ou 'estrutura' que deve, de agora em diante, orientar o caminho correto. Para os últimos, entre os quais nos situamos, é hora de novas análises, prontas a pensar o presente, a atuar em ruptura com o intolerável que este porventura veicule, a desprender-se do que ele nos faz pensar, ser e sentir.

Através do longo percurso de uma historicização que se deseja efetiva, este trabalho descobriu (ou redescobriu) os começos de algumas de suas bibliotecas, onde estão as indisciplinadas disciplinas 'do desejo' para os que almejam praticar novas análises. A fim de que sejam reconhecíveis pela

---

[161] Sobre este tema, consultar GUATTARI (1986).

tradição, chamemo-las psicossociologia-sociologia (a da socioanálise de Lourau e Lapassade) e cartografia-filosofia (a da esquizoanálise de Deleuze e Guattari). Há que enfatizar, porém, que suas características fundamentais são o 'desconstruir' bem arrumados setores do saber, o 'desregular' índices de fichas catalográficas, o 'subverter' os títulos das tiranias do psíquico, social, filosófico e/ou histórico com maiúsculas. Sejamos mais precisos: estas características não lhes pertencem por essência. Só o modo de funcionamento daquele que lhes maneja as ferramentas, ou para elas inventa novas, pode favorecer ou minar a vida destas novas análises. Ficcionar-lhes as histórias destotalizadas, fragmentárias e múltiplas foi o caminho que escolhemos em prol do primeiro destino.

No pós-68, estão começadas Socioanálise e Esquizoanálise. O nascimento oficial da primeira está identificado com uma tese de Estado: 'A análise institucional', de Lourau, datada de 1969. O da segunda, com um 'livro-coisa', *O Anti-Édipo* (1972), em que *isso* – o inconsciente ou desejo – "funciona (...) respira (...) aquece (...) come (...) caga (...) fode" (Deleuze & Guattari, s/d:7). O evidente respeito à norma universitária, no primeiro caso, e o aparente desafio impresso, no segundo, não carecerão de conseqüências sobre suas respectivas carreiras.

Em 1976, Lourau, Lapassade e alguns companheiros estão instalados no Departamento de Ciências da Educação da Universidade de Paris VIII – Vincennes.[162] No posfácio à reedição de *A Análise Institucional*, então publicada, observa Lourau:

> *Sob o pretexto de teorização, generalização e ordenação conceitual, escrevi um livro frio sobre um assunto candente. Teorizar não seria criar, pouco ou muito, este dispositivo panóptico do qual Foucault mostrou a importância? Ver sem ser visto, (...) vigiar, punir, tais são implicitamente os objetivos da teoria (...)* (Lourau, 1988:250)

Em 1972/1973, as apropriações freudo (lacaniano)-marxistas de maio de 68 têm bases solidamente instaladas na universidade, edição, mídia e grupúsculos políticos. Lançando *O Psicanalismo*, Castel ressalta a distância entre *O Anti-Édipo* e esses tipos de concepção, que jamais ousam se afastar

[162] A inserção universitária dos socioanalistas, no pós-68, não foi assim tão tranqüila. Quando Lapassade disse a R. Castel, membro do núcleo de recrutamento, de seu desejo de lecionar no centro experimental de Vincennes, recebeu resposta negativa: os sociólogos desejariam preservar sua "coerência epistemológica". Em conseqüência, Lapassade ocupará o cargo de professor no Departamento de Ciências da Educação, no qual se concentrarão os socioanalistas.

demasiado das legitimações emprestadas pelos mestres. Por eliminarem a barreira entre teoria do inconsciente e teoria social, dotando o desejo de uma materialidade que o põe na base (infra-estrutura) do sistema, Deleuze e Guattari são ditos capazes de implodir o edifício das corporações da *intelligentzia.* Apesar disso, Castel divisa um perigo nos efeitos do livro esquizoanalítico. Na relação essencial que mantém com a psicanálise, o trabalho pretende desalojá-la do lugar de legítima teoria do desejo, denunciando-a como avatar a mais do pensamento da identidade-representação. O problema se situa na existência paralela de uma relação acidental: por fazer da psicanálise um de seus alvos, o projeto esquizoanalítico arrisca-se, *malgré lui,* a aceitar um combate restrito ao plano da técnica ou da experiência clínica. Assim formula Castel seus receios de que o intencionalmente acidental se torne institucionalmente prioritário:

> *(...) em que medida o* Anti-Édipo *se situa na ponta extrema de um movimento de fuga para diante, explicável a partir de um mal-estar na Psicanálise? Em que medida ele em parte não permanece uma crítica do conteúdo da Psicanálise, ao propor 'uma reversão interna que faz da máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário?'* (Castel, 1978:233)

Fazendo referência à preocupação de Lourau com a 'panoptização' da Socioanálise e à de Castel com a 'psicanalização' da Esquizoanálise, encontramo-nos em meio aos regimes característicos do pós-68. Estes, todavia, já exigiriam a construção de novas histórias, novas ficções...

Referências Bibliográficas

BARBIER, R. *Pesquisa-Ação na Instituição Educativa.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

BAREMBLITT, G. *Compêndio de Análise Institucional e outras Correntes.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

CALVET, L. J. *Roland Barthes.* Paris: Flammarion, 1990.

CARDOSO, I. 68: a comemoração impossível. *Tempo Social,* 10(2), 1998.

CASTEL, R. *O Psicanalismo.* Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CASTORIADIS, C.; LEFORT, C. & MORIN, E. *Mai 1968: la brèche.* Paris: Fayard, 1968.

COHN-BENDIT et al. *A Revolta Estudantil.* Rio de Janeiro: Laudes, 1968.

COIMBRA, C. M. B. *Guardiães da Ordem: uma viagem pelas práticas "psi" do Brasil do "milagre".* Rio de Janeiro: Oficina do autor, 1995.

DELEUZE, G. *Nietzsche.* Lisboa: Ed. 70, 1990.

DELEUZE, G. Signos e acontecimentos. In: ESCOBAR, C. H.(Org.) *Dossier Deleuze.* Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.* Lisboa: Assírio e Alvim, s.d.

DELEUZE,G. & GUATTARI, F. Entrevista I. In: CARRILHO, M. M. (Org.) *Capitalismo e Esquizofrenia: dossier anti-édipo.* Lisboa: Assírio e Alvim, 1976.

DOSSE, F. *Histoire du structuralisme v. 2.* Paris: La Découverte, 1992.

DUBOST, J. & LÉVY, A. El análisis social. In: GUATTARI, F. et al. *La intervención institucional.* México: Folios, 1981.

FERRY, L.; RENAUT, A. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo.* São Paulo: Ensaio, 1988.

FONVIEILLE, R. Elements pour une histoire de la pédagogie institucionelle. In: HESS, R. & SAVOYE, A. (Orgs.) *Perspectives de l'analyse Institutionelle.* Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

FOUCAULT, M. *Folie et Déraison: histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Plon, 1961.

FOUCAULT, M. Não ao sexo-rei. In:__. *Microfísica do Poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. Interview with Lucette Finas. In: MORRIS, M. & PATTON, P. (Eds.) *Michel Foucault: power, truth and strategy.* Sidney: Feral Publications, 1980.

FOUCAULT, M. *O Que é um Autor?* Lisboa: Vega, 1991.

GUATTARI, F. Reflexiones para filósofos sobre la psicoterapia institucional". In:__. *Psicoanálisis y Transversalidad.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

GUATTARI, F. Introducción a la psicoterapia institucional. In:__. *Psicoanálisis y Transversalidad.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1976a.

GUATTARI, F. La causalidad, la subjetividad y la historia. In:__. *Psicoanálisis y Transversalidad,* 1976b.

GUATTARI, F. El grupo y la persona. In:_. *Psicoanálisis y Transversalidad.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1976c.

GUATTARI, F. Entrevista. In:_. *La Intervención Institucional.* México: Folios, 1981.

GUATTARI, F. A transversalidade. In:_. *Revolução Molecular.* São Paulo: Brasiliense, 1981a.

GUATTARI, F. A transferência. In:_. *Revolução Molecular.* São Paulo: Brasiliense, 1981b.

GUATTARI, F. Somos todos grupelhos. In:__. *Revolução Molecular.* São Paulo: Brasiliense, 1981c.

GUATTARI, F. Pistas para uma esquizoanálise: os oito princípios. In:_. *Revolução Molecular.* São Paulo: Brasiliense, 1981d.

GUATTARI, F. Antipsiquiatria e antipsicanálise. In:_. *Revolução Molecular.* São Paulo: Brasiliense, 1981e.

GUATTARI, F. As novas alianças: movimentos sociais e movimentos alternativos. *Desvios,* 5, mar. 1986.

HAMON, H. & ROTMAN, P. *Genération I: les années de rêve.* Paris: Seuil, 1987.

HESS, R. *Henri Lefebvre et l'aventure du Siècle.* Paris: Métailié, 1988.

HESS, R. & SAVOYE, A. *L'analyse Institutionelle.* Paris: PUF, 1993.

LAPASSADE, G. *A Entrada na Vida.* Lisboa : Ed. 70, 1975.

LAPASSADE, G. Préface. In: LOURAU, R. *L'illusion Pédagogique.* Paris: Épi, 1969.

LAPASSADE, G. *Grupos, Organizações e Instituições.* Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

LAPASSADE, G. El aprendizaje del análisis. In: LOURAU, R. et al. *El Análisis Institucional.* Madri: Campo Abierto, 1977a.

LAPASSADE, G. Función pelagógica del T-Group. In:__. *El Analizador y el Analista.* Barcelona: Gedisa, 1979.

LAPASSADE, G. El seminario de Lys-chantilly. In:__. *El Analizador y el Analista.* Barcelona: Gedisa,1979a.

LAPASSADE, G. *Socioanálisis y Potencial Humano.* Barcelona: Gedisa, 1980.

LAPASSADE, G. La intervención en las instituciones de educación y de formación. In: GUATTARI, F. et al. *La Intervención Institucional.* México: Folios, 1981.

LEFORT, C. A desordem nova. In: MORIN, E. et al. *Maio 68: inventário de uma rebelião.* Lisboa: Moraes, 1969.

LOURAU, R. Pour une nouvelle pédagogie. In:_. *L'illusion Pédagogique.* Paris: Épi, 1969.

LOURAU, R. Une dimension de l'institution: la demande sociale. In:__. *L'illusion Pédagogique.* Paris: Épi, 1969a.

LOURAU, R. *A Análise Institucional.* Petrópolis: Vozes, 1975.

LOURAU, R. et al. *El Análisis Institucional.* Madri: Campo Abierto, 1977.

LOURAU, R. *L'état Inconscient.* Paris: Minuit, 1978.

LOURAU, R. *Sociólogo em Tempo Inteiro.* Lisboa: Estampa, 1979.

LOURAU, R. *L'autodissolution des Avant-Gardes.* Paris: Galilée, 1980.

LOURAU, R. *Le Journal de Recherche.* Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

LYOTARD, F. El 23 de marzo. In:_. *A Partir de Marx y Freud.* Madri: Fundamentos, 1975.

LYOTARD, J. F. Deriva a partir de Marx y Freud. In:_. *A Partir de Marx y Freud.* Madri: Fundamentos, 1975a.

MAGNOLI, D. *O Mundo Contemporâneo.* São Paulo: Ática, 1992.

MATOS, O. C. F. *Paris 1968: as barricadas do desejo.* São Paulo: Brasiliense, 1981.

MATOS, O.C.F. Tardes de maio. *Tempo Social,* 10(2), 1998.

OURY, F. & VASQUEZ, A. *Vers une pédagogie institutionelle.* Paris: Maspero, 1982.

PROST, A. *Éducation, Société et Politique - une histoire de l'enseignement en France de 1945 à nos jours.* Paris: Seuil, 1992.

RIOUX, L. & BLACKMANN, R. *L'explosion du Mai.* Paris: Robert Laffont, 1968.

RODRIGUES, H. B. C. & SOUZA, V. L. B. A análise institucional e a profissionalização do psicólogo. In: SAIDÓN, O. & KAMKHAGI, V. R.(Orgs.) *Análise Institucional no Brasil.* Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992.

RODRIGUES, H. B. C. *As Subjetividades em Revolta: institucionalismo francês e novas análises,* 1994. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado: IMS/Uerj.

RODRIGUES, H. B. C. Quando Clio encontra Psyché: pistas para um (des)caminho formativo. *Cadernos Transdisciplinares,* 1, 1998.

RODRIGUES, H. B. C. Cura, culpa e imaginário radical em Cornelius Castoriadis: percursos de um sociobárbaro. *Revista de Psicologia da USP,* 9(2), 1998a.

RODRIGUES, H. B. C. Um anarquista catalão: aventuras do freudo-marxismo na França. *Cadernos de Psicologia,* (8), 1998b. (Série Institucional)

ROUDINESCO, E. *História da Psicanálise na França.* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988. v.2.

SAIDÓN, O.; KAMKHAGI, V. R. (Orgs.) *Análise Institucional no Brasil.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

SÉGLARD, D. Bibliografia comentada de Deleuze. In: ESCOBAR, C. H. (Org.) *Dossier Deleuze.* Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

TURKLE, S. *Jacques Lacan: la irrupción del psicoanálisis en Francia.* Buenos Aires: Paidós, 1983.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In:_. *Como se Escreve a História.* Brasília: EUB, 1982.

11

Neoliberalismo e Direitos Humanos*

Cecília M. B. Coimbra

(...) Os direitos humanos não nos obrigarão a abençoar as 'alegrias' do capitalismo liberal do qual eles participam ativamente. Não há Estado (dito) democrático que não esteja totalmente comprometido nesta fabricação da miséria humana.

Deleuze

Essa afirmação de Deleuze (1992) aponta para a urgente necessidade de se pensar um pouco sobre as gêneses dos direitos humanos, articulando-as com a emergência do capitalismo industrial.

Nossa fala tem esse propósito: de forma bastante resumida apontar algumas gêneses dos direitos humanos, em especial, no Brasil, chegando aos dias de hoje, quando o atual governo anuncia um Plano Nacional e, ao mesmo tempo, implementa medidas – como parte de um projeto neoliberal – que têm produzido cada vez mais miséria social.

Uma Pequena História dos Direitos Humanos no Brasil

Os ideais da Revolução Francesa – igualdade, liberdade e fraternidade – palavras de ordem da burguesia em ascensão, tornaram-se, a partir do fim do século XVIII, extensões dos chamados direitos humanos. Estes, produzidos pelo capitalismo como um objeto natural tornaram-se, portanto,

* Trabalho apresentado na mesa-redonda Neo-liberalismo e Produção de Subjetividades, durante o IV Seminário Subjetividade e Instituições Públicas do Curso de Especialização Teorias e Práticas Psicológicas em Instituições Públicas – Clínica Transdisciplinar, da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, em 3 de dezembro de 1998.

sinônimos de direitos inalienáveis da essência do homem. Tem-se, então, um determinado 'rosto' para os direitos humanos desde a primeira grande declaração produzida no âmbito da luta realizada pela burguesia contra a aristocracia francesa, em 1789, até a mais recente, a de 1948, quando, após a Segunda Grande Guerra Mundial, foi criada a Organização das Nações Unidas (ONU) em pleno período da chamada 'guerra fria'. Essa última declaração fez 50 anos de existência. Estão presentes nessas duas grandes declarações – que se tornaram marcos para a história da humanidade – os direitos, em realidade, reservados e garantidos para as elites. Um dos mais defendidos e, em nosso mundo, considerado sagrado, é o direito à propriedade, por exemplo. Os direitos humanos, portanto, têm apontado para quais direitos devem ser garantidos e para quem eles devem ser estendidos.

Deleuze afirma que os direitos humanos – desde suas gêneses – têm servido para levar aos subalternizados a ilusão de participação, de que as elites preocupam-se com o seu bem-estar, de que o humanismo dentro do capitalismo é uma realidade e, com isso, confirma-se o artigo primeiro da Declaração de 1948: "todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos". Entretanto, sempre estiveram fora desses direitos à vida e à dignidade os segmentos pauperizados e percebidos como 'marginais': os 'deficientes' de todos os tipos, os 'desviantes', os miseráveis, dentre muitos outros. A esses, efetivamente, os direitos humanos sempre foram – e continuam sendo – negados, pois tais parcelas foram produzidas para serem vistas como 'subumanas', como não-pertencentes ao gênero humano. Não há dúvida, portanto, que esses direitos – proclamados pelas diferentes revoluções burguesas, contidos nas mais variadas declarações – tenham um claro conteúdo de classe. Os excluídos de toda ordem nunca fizeram parte desse grupo privilegiado que teve, por todo o século XIX e XX, seus direitos respeitados. Ou seja, foram e continuam sendo defendidos certos tipos de direitos, dentro de certos modelos, que terão que estar e caber dentro de certos territórios bem-marcados e delimitados e dentro de certos parâmetros que não poderão ser ultrapassados.

Percebemos aqui como as diferentes práticas sociais, em diferentes momentos da história, vão produzindo diferentes 'rostos', diferentes 'fisionomias'; portanto, diferentes objetos, diferentes entendimentos do que são os direitos humanos. Estes, produzidos de formas desiguais, não têm evolução ou origem primeira, mas emergem, em certos momentos, de maneiras bem peculi-

ares. Devem ser, assim, entendidos não como um objeto natural e a-histórico, mas forjados por determinadas práticas e movimentos sociais.

Em vez de pensá-los como essência universal do homem, poderíamos, por meio de outras construções, garantir e afirmá-los como diferentes modos de sensibilidade, diferentes modos de viver, existir, pensar, perceber, sentir; enfim, diferentes modos e jeitos de ser neste mundo. Entretanto, essas garantias e afirmações da vida são ainda vistas como estando fora desses direitos humanos, pois não estão presentes nos modelos condizentes com a essência do que é humano. Assim, a afirmação de que a luta pelos direitos humanos é uma espécie de conservadorismo, de apaziguamento, toma corpo entre muitos críticos do capitalismo.

Reafirmamos que, se não entendemos esses direitos como um objeto natural, obedecendo a determinados modelos que lhes seriam inerentes, podemos produzir outros direitos humanos: não mais universais, absolutos, contínuos e em constante evolução. Mas a afirmação de direitos locais, descontínuos, fragmentários, processuais, em constante movimento e devir, múltiplo como as forças que se encontram no mundo.

No Brasil, a luta pelos direitos humanos emerge com mais força nos movimentos contra a ditadura militar. Em especial, vem no âmago dos novos movimentos sociais que se efetivam ainda no período repressivo, na segunda metade dos anos 70. Vieram nas práticas que começaram a rechaçar os movimentos tradicionalmente instituídos e que politizaram o cotidiano nos locais de trabalho e moradia, inventando novas formas de fazer política. Vieram quando "novos personagens entraram em cena",[163] quando emergiram 'novos sujeitos políticos' que, no cotidiano, lutavam por melhores condições de vida, trabalho, salário, moradia, alimentação, educação, saúde e pela democratização da sociedade. Esses movimentos começam a existir com os próprios "estilhaços"[164] que resultaram das derrotas impostas aos movimentos sociais com o golpe de 1964 e com o AI-5, em 1968. Seus 'sobreviventes', ao resgatarem criticamente as várias experiências de oposição

[163] SADER (1988).

[164] Termo utilizado por TELLES (1986:47-69). Sobre o assunto, consultar também COIMBRA (1995).

nos anos 60 e 70, fizeram emergir nos bairros e, logo a seguir, nas fábricas, 'novas políticas' que substituíram as tradicionalmente utilizadas. Sobretudo, das crises da Igreja, das esquerdas e do sindicalismo – que a ditadura acirrou e aprofundou – surgiu uma série de movimentos sociais produzindo novos caminhos. Estes, por sua vez, forjaram práticas, ligadas à 'teologia da libertação', repensaram certas leituras do marxismo, a oposição armada à ditadura e o movimento sindical. Emergiram, desses novos movimentos sociais, dessas novas práticas, outros 'rostos', outras 'fisionomias' dos direitos humanos. Vários grupos surgiram como importantes trincheiras contra as violências cometidas e a impunidade vigente e, que, ainda hoje, persistem na disposição de resistir, apontando para as lutas em prol dos direitos humanos em cima das condições concretas de existência daqueles que continuam sendo marginalizados.

Direitos Humanos e Neoliberalismo

Nos anos 80, em nosso país, assistimos a uma competente campanha, especialmente via meios de comunicação de massa, que sutilmente 'falava' do aumento da criminalidade associando-a ao fim da ditadura militar. A violência tornou-se o preferido tema nacional da mídia e dos políticos e as elites fizeram da criminalidade sua principal trincheira de luta, em especial, nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. Nas eleições para governadores, em 1983, vencem, nesses dois estados, partidos de oposição que enfatizam os discursos sobre os direitos humanos: é quando mais fortemente são veiculados pelos diferentes meios de comunicação de massa os temas sobre o aumento da violência nesses dois espaços. Campanhas defendem o auto-armamento da população, a defesa dos linchamentos, o policiamento ostensivo e fardado nas ruas, quando o *Jornal do Brasil* cunha o *slogan*: "onde falta polícia sobram criminosos".

Esses discursos, portanto, foram veiculados num momento de mudança, quando tomavam posse os novos governadores eleitos, quando os movimentos sociais eram legitimados como interlocutores do Estado, quando se tentava reformar as polícias acostumadas ao arbítrio do regime militar, quando o próprio Estado – em nível dos dois estados citados – se atribuía o papel de gerador de novos direitos para os outros; quando o 'inimigo interno', os chamados terroristas dos anos 60 e 70, já havia sido vencido. Não é difícil entrever, nesses discursos contra os direitos humanos e sobre a insegurança gerada pelo aumento da criminalidade, um diagnóstico de que tudo está

mudando para pior, de que "os pobres querem direitos" e "que se quer dar direitos até para bandidos".[165]

Acrescente-se a esse ingrediente sobre os anos 80, no Brasil, o fato de que naquele período uma nova ordem mundial começa a dar ares de sua graça: o neoliberalismo com seus corolários de globalização, Estado Mínimo, livre mercado, livre comércio, privatizações, *marketing*, votação rápida, capitalismo financeiro, isolamento tecnocrático, cultura-mercado, dentre outros, produzindo o que Pegoraro (1996) chama de "paradigma da insegurança".[166] As ameaças de desestabilização da economia e de catástrofe social são conjuradas pelas elites que governam nosso país com discursos sobre eficiência, leis do mercado, competitividade, necessidade de privatizações e livre comércio.

Esse modelo neoliberal tem produzido insegurança e medo para as classes médias e trabalhadores em geral e mais desemprego, pobreza e miséria.

O 'paradigma da insegurança' nas sociedades de controle globalizado dos países periféricos parece ser a exemplificação do 'homem endividado' – ao qual se refere Deleuze ao falar da sociedade de controle – como uma nova subjetividade.[167] Endividamento que condiciona a maioria dos comportamentos sociais, incluindo aí os políticos. O aumento dos trabalhadores com contrato por tempo fixo, sem estabilidade é um passo a mais na construção e reprodução da cabeça do 'assalariado agradecido'. Se o capitalismo industrial dos séculos XIX e XX buscou, por meio de diversos dispositivos disciplinares, produzir uma cabeça de operário, o capitalismo de controle globalizado hoje dá mais um passo, e forja a cabeça do assalariado agradecido.

E é nesse panorama – marcado não só por medidas neoliberais, mas também por chacinas, balas perdidas, linchamentos, assassinatos de crianças e adolescentes, de homossexuais, de pessoas pobres suspeitas de prática de crimes, de trabalhadores e líderes sindicais rurais – que, o Governo Federal anuncia, espetacularmente, em 7 de setembro de 1995 (Dia da Independência do Brasil), sua intenção de fazer um Plano Nacional de Direitos Humanos. Utilizando-se massivamente da mídia, como resposta

---

165 CALDEIRA (1991:162-174).

166 PEGORARO (1996:75-87).

167 DELEUZE (1992).

às pressões internacionais pelas sistemáticas violações de direitos humanos, o Governo Federal proclama que "direitos humanos é o novo nome da liberdade e da democracia".[168]

O Plano Nacional de Direitos Humanos é apresentado à nação em 13 de maio de 1996 (Dia da Abolição da Escravidão) – quando o presidente Fernando Henrique Cardoso concede a primeira indenização à familiar mais velha de um desaparecido político[169] – e, embora o plano tivesse sido coordenado pelo Núcleo de Estudos da Violência, da Universidade de São Paulo, que fez várias consultas a entidades de direitos humanos nacionais, não passou de uma carta de boas intenções que, infelizmente, ainda não saiu do papel. Nas 233 ações[170] apresentadas a curto, médio e longo prazos não são definidas as instituições executoras, o cronograma das realizações e a previsão de articulação com o processo orçamentário.

Algumas leis – que constam no Plano – foram votadas, outras estão em tramitação no Congresso Nacional, como: a transferência do julgamento de policiais militares da Justiça Militar para a comum, a criminalização do porte de armas, a competência da Justiça Federal para julgar crimes contra os direitos humanos, a tipificação do crime de tortura etc. Isso resultou muito mais da reação, comoção e indignação de alguns segmentos da opinião pública brasileira e de pressões internacionais, após práticas de violência estampadas na grande imprensa, do que pelo fato de figurarem no Plano Nacional de Direitos Humanos.

Logo a seguir ao anúncio do Plano, criou-se a Secretaria Nacional de Direitos Humanos, órgão responsável por sua implementação e coordenação. Entretanto, esse órgão não conta com nenhuma participação da sociedade civil, não dispõe de recursos financeiros próprios ou suficientes para o cumprimento de suas atribuições e, portanto, até agora, não fiscalizou, monitorou ou colocou em prática o Plano: não conseguiu, portanto, transformá-lo em Programa; este é ainda um documento com efeitos meramente declaratórios.

---

[168] Brasília, Presidência da República, 1995.

[169] Tal manobra foi denunciada à época, pelo GTNM/RJ.

[170] O PNDH contém 154 medidas de curto prazo, 58 de médio prazo, 14 de longo prazo e 7 de implementação e monitoramento. Está estruturado em cinco eixos: proteção à vida; proteção do direito à liberdade; proteção do direito a tratamento igualitário perante a lei; educação e cidadania; ações internacionais para proteção dos direitos humanos. Ainda sobre o assunto, consultar: Coimbra (1998:91-113).

Conclusão

Muitas outras questões relativas ao Plano Nacional de Direitos Humanos poderiam ser aqui abordadas, mas acreditamos que o importante é apontar – como já se viu rapidamente – em que contexto essa 'carta de boas intenções' emerge e o paradoxo que é falar em direitos humanos quando impõe-se a lógica excludente de um modelo que marginaliza cada vez mais imensas parcelas de nossa população, aumentando a legião dos miseráveis. Não há como negar que a implantação de políticas neoliberais tem produzido funestos efeitos, que se traduzem no desemprego programado e na efetiva restrição ao pleno acesso aos bens mínimos necessários à dignidade humana.

Forrester (1997) afirma que milhões de pessoas estão sendo colocadas 'entre parênteses', por tempo indefinido, talvez sem outro limite a não ser a morte. Tais pessoas têm direito apenas à miséria ou a sua ameaça mais ou menos próxima, à perda de um teto, à perda de toda consideração social e até mesmo de toda autoconsideração. A marginalização impiedosa sobre os 'excluídos do trabalho' responsabiliza os próprios desempregados pela perda e/ou dificuldade em conseguir alguma colocação no mercado. Esses marginalizados têm sido os primeiros a se considerar incompatíveis com a sociedade da qual representam o próprio produto. São levados a se considerar indignos dela e, sobretudo, responsáveis pela própria situação em que sobrevivem. Julgam-se com o olhar daqueles que o julgam, olhar este que adotam, que os vê culpados e que os faz, em seguida, perguntar que incapacidade, que aptidão para o fracasso, que erros cometidos puderam levá-los a tal situação.[171]

Forrester vai nos apontar ainda que, ao contrário de excluídos, os miseráveis estão, cada vez mais, dentro da lógica perversa da sociedade de controle globalizado, cada vez mais incluídos.

> *E como alguns os querem ainda mais apagados, riscados, escamoteados dessa sociedade, eles são chamados de* excluídos. *Mas, ao contrário, eles estão lá, apertados, encarcerados,* incluídos *até a medula! Eles são absorvidos, devorados, relegados para sempre, deportados, repudiados, banidos, submissos e decaídos, mas tão incômodos: uns chatos! Jamais completamente, não, jamais suficientemente expulsos! Incluídos, e em descrédito.*[172]

[171] Forrester (1997).

[172] Op. cit., p. 15 (grifos no original).

O medo e a insegurança produzidos pelos projetos neoliberais, sem dúvida, têm gerado mais violência. O colapso dos serviços públicos, em geral, com a implantação do chamado Estado Mínimo, gera cada vez mais insegurança, mais desassistidos e, como efeito, mais violência.

Da mesma forma, sabemos que algumas propostas contidas no Plano Nacional de Direitos Humanos exigem a aprovação do Congresso e que estas conflitam com interesses dos segmentos mais conservadores que apóiam o Governo. Fará este o 'esforço' de mobilizá-los para essas questões como tem feito para a aprovação das reformas constitucionais e para a chamada reforma do Estado?

Entendemos que só a força dos movimentos sociais organizados poderá mudar esse quadro. É no nível das práticas cotidianas, micropolíticas, que podem estar as respostas para tais impasses. É por meio da reinvenção de novas maneiras de ser, de estar, de sentir e de viver neste mundo que, cotidianamente, poderemos produzir novas práticas, novos movimentos para contra-atacar as políticas tradicionais, afirmando os direitos humanos como direitos de todos, em especial dos miseráveis de hoje.

Referências Bibliográficas

CALDEIRA, T. P. do R. Direitos humanos ou 'privilégios de bandidos'? Desventuras da democratização brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, 30: 162-174, 1991.

COIMBRA, C. M. B. *Guardiães da Ordem: uma viagem pelas práticas "psi" no Brasil do "milagre"*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

COIMBRA, C. M. B. Cidadania Ainda Recusada: o Plano Nacional de Direitos Humanos e a Lei Sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. In: *Psicologia, Ética e Direitos Humanos*. Brasília: CFP, 1998.

DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FORRESTER, V. *O Horror Econômico*. São Paulo: Unesp, 1997.

PEGORARO, J. S. El control social y el paradigma de la inseguridad. In: Etiam. *Crime, Culpa y Castigo*, 2, 75-87, 1996.

SADER, E. *Quando Novos Personagens entram em Cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

TELLES, V. S. Anos 70: experiências e práticas cotidianas. In: KRISCHKE, P. J. & MAINWARING, S. (Orgs.) *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

12

Oficinas para Quê?

Uma proposta ético-estético-política para oficinas terapêuticas

Cristina Rauter

Em que consiste a "reabilitação psicossocial"[173] a que se refere a atual reforma psiquiátrica? Sabemos a partir da história da loucura narrada por Foucault que desde o seu nascimento a psiquiatria passa por reformas. A adaptação pura e simples do doente mental "à sociedade" é o horizonte da maioria dessas reformas pelas quais passou a psiquiatria. O termo reabilitação possui um cunho pragmático, visto como seu maior mérito por alguns, que a definem como uma prática que se desenvolveu mais depressa que a teoria, ou até mesmo como uma 'prática sem teoria'.[174] É necessário problematizar essas afirmações. Problematizar, não para proclamar a solução definitiva, mas no sentido bergsoniano,[175] no qual pensar é saber "colocar problemas". Pois sabemos nós, não há soluções definitivas num terreno imediatamente político como o da psiquiatria. Que falar de psiquiatria seja falar imediatamente de política, já foi suficientemente demonstrado por Franco Basaglia, Michel Foucault, entre muitos outros. Mas pensemos no que pode se constituir uma prática sem teoria. Uma prática levada a efeito por atores sociais de cabeça vazia, que não pensam, apenas agem? Consideramos inicialmente impossível a existência de uma prática sem teoria – pois se trata sempre de saberes, mais ou menos complexos, mais ou menos elaborados, mas sempre de saberes, indissociavelmente articulados a práticas sociais.

---

[173] Pitta (1996).

[174] Ver, a esse respeito, Saraceno (1996).

[175] Sobre o sentido de problematizar, ver a obra de Deleuze (1987).

Alguns dirão, com razão, que até agora levantamos apenas questões teóricas, e se trata sobretudo de agir, de inserir socialmente indivíduos encarcerados, segregados, ociosos – recuperá-los enquanto cidadãos. Como fazê-lo? Por meio de ações que passam fundamentalmente pela inserção do paciente psiquiátrico no trabalho e/ou em atividades artísticas, artesanais, ou em dar-lhe acesso aos meios de comunicação etc. Urge, portanto, dar aos pacientes oportunidades de inserção social mediante trabalho e criação artística.

Não apenas para os pacientes psiquiátricos o trabalho e a arte têm essa função de inserção no mundo da coletividade; de rompimento do isolamento que caracteriza a vivência subjetiva contemporânea. O trabalho (dependendo de que trabalho, como veremos a seguir) pode nos tornar (a nós e a nossos pacientes) agentes ativos no mundo em que vivemos e não apenas espectadores passivos ou submissos ao que ocorre fora de nós. Sim, trabalho e a arte podem ser grandes "vetores de existencialização" – como diz Guattari. Porém, em que condições isso pode ocorrer? Em que mundo queremos nos inserir e inserir nossos pacientes ou "usuários psiquiátricos"? Responder a essa questão é muito importante: será que queremos nos inserir ou nos adaptar pura e simplesmente ao mundo em que vivemos hoje? Do ponto de vista do fortalecimento e da expansão da vida, o que obteremos com esse tipo de adaptação? Será que no mundo capitalista o trabalho segue tendo todas essas características (de funcionar como vetor de existencialização)? Até que ponto? Ou se trata de transformar as relações de trabalho para que elas possam funcionar desse modo?

No que se refere à arte, teremos também que pensar sobre o lugar da criação no mundo contemporâneo. Teríamos, portanto, que colocar todas essas questões quando fazemos oficinas nas quais trabalho e criação artística estão em jogo, ou quando queremos estabelecer relações próximas entre trabalho, criação e reinvenção do cotidiano.

Retomemos Marx para pensar as condições do trabalho no capitalismo – no "trabalho alienado", as condições pelas quais o trabalho pode se constituir como vetor de existencialização estão bastante reduzidas ou inexistentes, já que nesse sistema social o homem se tornou escravo das máquinas, ou para dizê-lo de outro modo, as máquinas técnicas adquiriram uma autonomia artificial. No capitalismo, a mecanização da produção trouxe consigo o

aumento da exploração, diz Marx,[176] referindo-se à transição da manufatura à grande indústria, sem chegar a ver os desenvolvimentos atuais da informatização e robotização da produção, um dos fatores responsáveis pelo aumento do desemprego em todo o mundo. Não é possível considerar que o progresso tecnológico traga nele mesmo avanços do ponto de vista de uma melhoria geral das condições de trabalho. Marx deixa bem claro, ao analisar o conceito de forças produtivas, que o desenvolvimento das mesmas não se reduz ao desenvolvimento tecnológico, mas à relação estabelecida entre forças produtivas e relações de produção – relações que os homens estabelecem entre si num processo histórico concreto. No capitalismo, a produção mecanizada trouxe consigo, desde o início, um aumento da extração de mais-valia e um aumento da exploração operária. Assim, o progresso tecnológico não assegura, como podemos facilmente verificar olhando em torno de nós mesmos, melhoria da qualidade de vida do conjunto da população, a não ser que esteja subordinado a um aspecto primeiro, que lhe deve prevalecer – o da produção desejante ou do plano de imanência da vida. Para pensarmos o trabalho no mundo contemporâneo é necessário contrapor, à aparente autonomia da tecnologia, uma subordinação da tecnologia a uma ética da vida. Falar de produção da vida material implica sempre falar de produção da vida em primeiro plano. Esse é o esforço teórico empreendido por Deleuze e Guattari, e podemos arriscar dizê-lo, também de Marx, já que este, em suas análises, jamais equipara as forças produtivas a uma instância técnica autônoma, mas sempre inserida nas relações complexas que as forças produtivas estabelecem com as relações de produção, vale dizer, com as lutas sociais, com as relações de poder, numa dada sociedade.

Deleuze utiliza a palavra construtivismo quando fala de desejo. O desejo é um construtivismo, diz ele. Trata-se de construção e não de espontaneismo. Normalmente quando profissionais do campo psi falam de desejo, referem-se a fantasias, interioridades, intimidades. Sim, esse é o modo de funcionar a que está reduzida a produção desejante no capitalismo.[177] Mas o desejo é por si mesmo revolucionário por ser produtor não apenas de fantasias, mas 'de mundos', e é por isso que a questão das oficinas se reveste de um caráter imediatamente político. As oficinas serão terapêuticas ou funcionarão como vetores de existencialização caso consigam estabelecer outras e melhores

[176] MARX (1945).

[177] Aqui trabalhamos sobretudo com idéias desenvolvidas por DELEUZE & GUATTARI (1976).

conexões que as habitualmente existentes entre produção desejante e produção da vida material. Caso consigam conectar-se com o plano de imanência da vida, o mesmo plano com base no qual são engendradas a arte, a política e o amor.

Quando nos perguntamos sobre o sentido das oficinas terapêuticas, tal questionamento diz respeito ao desejo e suas condições de efetuação na vida, no trabalho, na criação. A questão do desejo e de suas produções nos remete a pensar a época em que vivemos e as condições de produção da cultura na contemporaneidade. Embora uma diferença de grau e não de natureza nos separe dos animais (assim, não haveria oposição entre natureza e cultura, se consideramos a perspectiva da filosofia da diferença)[178] – enquanto eles têm um mundo –,[179] para os homens "o mundo" se apresenta como uma construção permanente. O "mundo humano" não está tão garantido por padrões de comportamento fixados hereditariamente como ocorre no mundo animal, embora o mundo animal também não possa ser compreendido como um mundo estático, sem a variação trazida pela experiência. Mas o que queremos enfatizar é que o mundo humano depende mais radicalmente, que o animal, da invenção que se dá no cotidiano da experiência. Ele tem que ser recriado, um tecido cultural tem que ser produzido. A espécie humana demonstra, no período em que vivemos, uma certa deficiência, uma certa incapacidade na criação e recriação deste tecido cultural. Poderíamos dizer que a capacidade do animal humano de construir mundos parece estar comprometida atualmente.[180] Os últimos desenvolvimentos do capitalismo parecem agravar diversas condições concretas que levam ao isolamento, ao esvaziamento da esfera coletiva, ao empobrecimento afetivo das cidades e a modalidades de controle sobre o campo da subjetividade que têm como efeito justamente dissociar a produção da vida material da produção da vida em geral.

---

[178] Por filosofia da diferença entendemos aquela 'região' da filosofia reelaborada por Deleuze, com base, sobretudo, em Espinosa, Nietzsche, Bergson, entre outros.

[179] O mundo animal está também ameaçado pelas condições ambientais. O desenvolvimento dessa questão ultrapassa os limites deste artigo. Fazemos aqui uma alusão aos mundos próprios animais e humanos tal como aparecem em UEXKÜLL (s/d). Ver também LONRENZ (1986), sobre as ameaças que pairam sobre a espécie humana.

[180] Para uma discussão sobre a aparente decadência da cultura humana nos termos atuais, ver LONRENZ (1986).

Quando se deseja, por meio da arte ou do trabalho, produzir territórios existenciais (inserir ou reinserir socialmente os 'usuários', torná-los cidadãos...) cresse que está se falando (a meu ver, dever-se-ia falar) não de adaptação à ordem estabelecida, mas de fazer com que trabalho e arte se reconectem com o primado da criação, ou com o desejo ou com o plano de produção da vida. Pois que o plano da produção desejante é também o plano de engendramento do 'mundo humano'. No trabalho com os usuários de psiquiatria (terminologia empregada na atual reforma psiquiátrica), trata-se de reinventar a vida em seus aspectos mais cotidianos, pois é do cotidiano, principalmente, que se encontram privados os chamados doentes mentais, como disse Saraceno.[181] Entretanto, vimos como o estabelecimento da criação como princípio primeiro, seja no campo da psiquiatria, seja no campo da criação artística, se apresenta pleno de obstáculos e isso não apenas para os chamados usuários de psiquiatria. Do mesmo modo, uma subjetividade voltada unicamente para a utilidade, para a adaptação é, na maioria das vezes, a demanda de instituições, de famílias, de clientes. No entanto, trata-se, também nesse contexto, de 'estabelecer o primado da criação sobre todos os outros aspectos da vida', compatibilizando ou subordinando os aspectos pragmáticos e utilitários a esse princípio fundamental. Isto, se se deseja que as oficinas, o trabalho e a arte possam funcionar como catalisadores da construção de territórios existenciais, ou de 'mundos' nos quais os usuários possam reconquistar ou conquistar seu cotidiano.

Essa é uma questão que diz respeito à clínica de um modo geral, já que as questões cotidianas que hoje vivemos, sejamos usuários psiquiátricos, idosos, desempregados, semi-empregados, mulheres chefes de família, usuários e ex-usuários de drogas, deficientes etc., referem-se também à reinvenção do cotidiano, em meio ao deserto das cidades e às palavras de ordem freqüentemente letais que a mídia ou certas religiões despejam sobre o campo da subjetividade. No entanto, é esse mesmo deserto que faz com que os aspectos econômico-financeiros prevaleçam sobre todos os outros, na avaliação das relações amorosas, nas políticas implementadas pelos governos, ou nos aspectos ligados ao trabalho. Ora, tal prevalência dos aspectos técnico-econômicos ou dos aspectos jurídicos[182] sobre aqueles referentes à produção

---

[181] Nos referimos ao congresso realizado pelo Instituto Franco Basaglia em novembro de 1996, no Rio de Janeiro, que teve como temática: Paradigmas da Atenção Psicossocial.

[182] A questão do chamado 'assédio sexual' é um indicador do que podemos chamar de 'jurisdização da sexualidade', e também toda a 'novela' Clinton-Levinsky – de péssimo gosto – e o julgamento do presidente americano quanto a esse caso.

desejante é o que está condenando nosso mundo à desertificação – desertificação das relações amorosas e do sexo, esvaziamento do campo coletivo, produção de um número cada vez maior de excluídos, não apenas do mercado de trabalho, mas de um cotidiano, já que muitos modos de ser não se adequam a um mundo que coloca em primeiro plano os aspectos ligados à produtividade técnico-econômica.

Com relação à vida amorosa e à vida sexual assistimos, de um lado, a uma incitação constante à sexualidade e ao mesmo tempo à veiculação de modelos fixando pré-requisitos rígidos ao seu exercício. Alguns centímetros de bunda, de coxa e músculos parecem ser indispensáveis! Ficam excluídos dessa maravilhosa sexualidade 'midiática' um grande número de pessoas cujas formas estão aquém ou além dos padrões. Para estes, talvez reste uma sexualidade *voyeur*. Cresce a estranha idéia de que nos tempos modernos o sexo possa ser vivido sem contato corporal – os famosos namoros pela Internet, signos dessa modernidade ascética. Isso tudo conjugado a uma associação entre vida sexual e perigo, inevitavelmente ligada a campanhas de prevenção à Aids, ou associada à violência urbana, ao medo de sair à rua, medo dos estranhos – o que certamente reduz em muito a disposição para "encontros de corpos".[183]

Vemos generalizar-se uma atitude pragmaticamente cautelosa diante da vida amorosa que acaba por inibi-la consideravelmente. Uma seção do jornal *Folha de S. Paulo*, denominada Saia Justa, trouxe recentemente uma matéria sobre mulheres bem-sucedidas que viviam 'muito bem' sem atividade sexual, dedicando-se inteiramente ao trabalho, referindo-se quase orgulhosamente ao longo tempo em que já estavam vivendo abstinentes. Uma entrevista com uma psicanalista no programa Sem Censura, da TV Educativa do Rio de Janeiro, falava dos inconvenientes do amor romântico, em desuso no nosso tempo, no qual estaria em ascensão a amizade como um valor maior que o amor. Nela, era sugerido que o amor era algo fantasioso, uma espécie de engano ou comportamento neurótico em que se idealizava excessivamente o objeto amoroso mas que, no entanto, o sexo no casamento era quase sempre ruim.

Acreditamos que, para além da constatação inegável que os costumes amorosos mudam nas diferentes épocas históricas, o tom sensato e

---

[183] Aqui aludimos à noção espinozista de encontro de corpos.

aparentemente maduro, ou até mesmo 'técnico' em que tais afirmações são proferidas merece reflexão. Recomenda-se, de forma disfarçada, evitar o estado de paixão – presente não só no amor sexual, mas na arte e nas revoluções políticas, como afirma Nietzsche.[184] A paixão amorosa, assim como os movimentos de massa, são fenômenos que parecem estar rarefeitos na contemporaneidade desértica que vivemos. O estado de paixão amorosa é tão perigoso para este mundo quanto as revoluções artísticas e políticas, por seu poder em germinar novos mundos ou territórios.

A possibilidade de reinvenção do cotidiano, trazida pela destruição que o capitalismo opera nos modos de vida tradicionais é, também, condição de possibilidade para o que poderíamos chamar de plasticidade sem precedentes do mundo contemporâneo, no que diz respeito à possibilidade de invenção de novos modos de vida. Essa plasticidade é a contrapartida positiva da desertificação, ou seja, a possibilidade de que do deserto brotem flores e frutos, caso saibamos irrigá-lo.

Que tipo de relação poderia haver entre loucura e arte? Sabemos que nem todo louco é artista, mas temos conhecimento de que entre loucura e arte há um parentesco – tantas vezes expresso por figuras como Bispo do Rosário (paciente da Colônia Juliano Moreira, no Rio de Janeiro). Podemos dizer que há vida na loucura, assim como há vida na arte. E a vida é criação contínua de novas formas, de novos territórios. É a vida que há na loucura, enquanto força disruptiva, que cria constantemente esse parentesco entre loucura e arte. Muitos loucos, no entanto, têm como destino a psiquiatrização, ou caminhos sem saída, 'linhas de abolição e não linhas de fuga'. Assim, enquanto a arte é sempre desestabilização de antigos e criação de novos territórios, seria problemático afirmar o mesmo acerca da loucura. A loucura como processo é que é renovadora, e não a loucura psiquiatrizada.

O objetivo das oficinas terapêuticas nos parece ser o de produzir outras conexões entre esses aspectos: produção desejante, trabalho, criação artística. A problematização dessa questão nos dá a idéia de seu caráter abrangente no mundo em que vivemos. No caso específico dos usuários de psiquiatria, muitas questões se colocam toda vez que nos defrontamos com o trabalho de usuários. Vender ou não vender o produto? É certo que os pacientes

[184] NIETZSCHE (s/d) estabelece uma relação entre a paixão, a criação artística e as revoluções que se dariam em momentos de esquecimento.

necessitariam de recursos para poderem viver seu cotidiano. No entanto, ouviu-se o relato de uma experiência em que a maioria dos pacientes de uma oficina (a Oficina Terapêutica de Criação Artística – Toca –, no Rio de Janeiro) decidiram, num certo momento, não fazê-lo. Parecem preferir que seus trabalhos permaneçam na instituição, como que marcando um território construído por eles. Numa outra experiência, cujo relato se ouviu, todas as vezes que o paciente estava 'em crise' não conseguia receber pagamento que lhe deviam. Eis um funcionamento que apenas repete o modo de funcionar capitalista: 'quem não trabalha, não ganha'. Nenhuma solidariedade, mesmo para com os impossibilitados de produzir. É o trabalho alienado, individualizado, impessoal. Cremos que nessas condições, o trabalho não pode funcionar como vetor de existencialização, como catalisador para que o paciente 'reconstrua seu mundo'. Acreditamos que com as oficinas se quer muito mais do que gerar algum dinheiro para o usuário. Isso é importante, mas não é apenas isso.

No trabalho de supervisão que realizamos juntamente com Regina Benevides, no curso de especialização Teorias e Práticas Psicológicas em Instituições Públicas – Clínica Transdisciplinar, na Universidade Federal Fluminense, costumamos pôr em prática o trabalho de problematização das oficinas terapêuticas. No curso, de formação de profissionais para o trabalho em saúde mental pública, são supervisionadas experiências de trabalho com oficinas em ambulatórios, hospitais-dia e mesmo em hospitais psiquiátricos fechados. Como bem demonstra em sua dissertação a psicóloga Marcia Raposo Lopes,[185] freqüentemente os profissionais que atuam em oficinas não se questionam acerca do porquê e do para quê fazem o que fazem. Isso contribui para que com freqüência, sob o rótulo 'oficina', se exerça a velha psiquiatria. Desde o seu nascimento, a psiquiatria procurou fazer do trabalho um instrumento terapêutico. A associação trabalho e terapia tem, pois, uma longa história, não sendo de nenhum modo uma novidade.

Para que essa 'problematização' possa ser feita, não nos restringimos aos saberes compreendidos no campo estrito da psicologia, da psiquiatria ou da psicanálise. Eis o que denominamos "clínica transdisciplinar"[186] – lidar com diferentes campos do saber, desarticulando as fronteiras tradicionais e construindo novos parâmetros teórico-práticos, tal como neste artigo trouxemos fragmentos de questões ligadas à história da arte, à filosofia.

---

[185] Lopes (1996).

[186] Abbes et al. (1997).

No livro *O Papalagui*[187] entramos em contato com um relato sobre as impressões de um chefe samoano de nome Tuiavi, ao visitar a Europa no início do século. Observando o trabalho do Papalagui (nome com o qual ele designava o branco europeu), chamou-lhe a atenção o fato de que cada Papalagui tinha uma profissão da qual tinha orgulho, mas que para Tuiavi resultava numa grande limitação: a de 'fazer uma só coisa por toda a vida'. Na aldeia em que vivia, se se dispusessem a construir uma choupana, todos eram capazes de fazer todas as tarefas requeridas. A choupana era construída coletivamente e, ao final, todos festejavam celebrando a tarefa cumprida. Esse singelo relato nos leva a pensar que estamos diante de uma modalidade de relação com o trabalho em que ele comporta uma inserção no coletivo, com o prazer, com a festa. O trabalho moderno geralmente exclui esses aspectos, pois mesmo sendo altamente coletivizado, tal coletivização tem como correlato uma forte individualização,[188] a competição e a ausência de prazer na tarefa. Aliás, o que talvez melhor caracterize as relações do Papalagui com o trabalho seja a idéia de que lazer e trabalho estão em campos opostos. O prazer é identificado com o descanso, com estar parado, desfrutando passivamente de algo, freqüentemente diante de um vídeo de TV. Espera-se com impaciência o fim de semana, que muitas vezes chega sem satisfazer essa demanda de prazer tão longamente adiado por inúmeras enfadonhas obrigações. Não estamos propondo uma ida para Samoa nem uma volta às sociedades sem Estado, mesmo porque nem mesmo em Samoa as coisas se passam mais assim. Se a Samoa de Tuiavi tem algo a nos ensinar, esta é apenas como 'utopia ativa'.[189] A utopia ativa de buscar estabelecer mais e mais conexões entre aspectos que a chamada vida moderna tornou estanques: trabalho, criação, prazer. Temos que incorporar como utopia ativa esses 'planos' para nosso cotidiano, já que todas essas cisões têm levado a subjetividade a dolorosos impasses que uma clínica da subjetividade contemporânea não pode deixar de enfrentar.

Por que o trabalho das oficinas se reveste de tantos questionamentos? Por que é necessário constantemente problematizá-lo? Porque as questões

[187] SAUER (s/d).

[188] Foucault nos mostrou que paralelamente à coletivização da produção que o capitalismo produz, este também foi capaz de produzir estratégias de poder altamente individualizantes, por ele denominadas 'poder disciplinar'.

[189] A expressão 'utopia ativa' tem sido utilizada no contexto do movimento antimanicomial. Ver LANCETTI (1990:143).

por ele colocadas não dizem respeito apenas à terapêutica da doença mental, mas a questões políticas cruciais para toda a sociedade, a questões que se referem ao desejo como produtor de real, produtor de mundos concretos. A tarefa necessária para a sobrevivência de nosso mundo humano passa justamente pelo estabelecimento de outras e melhores relações entre produção desejante e produção social, no sentido da expansão da vida. Essa questão, obviamente, não diz respeito apenas aos usuários de psiquiatria.

Referências Bibliográficas

ABBES, C. et al. Teorias e práticas psicológicas em instituições públicas. *Cadernos de Subjetvidade.* Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, 1997.

DELEUZE, G. *El Bergsonismo.* Madrid: Cátedra, 1987.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.* Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LANCETTI, A. (Org.). *SaúdeLoucura2.* São Paulo: Hucitec, 1990.

LONRENZ, K. *A Demolição do Homem: crítica à falsa religião do progresso.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

LOPES, M. C. R. *Repensando o encontro entre trabalho e terapia,* 1996. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MARX, K. *El Capital.* México: Fuente Cultural, 1945. v.1.

NIETZSCHE, F. *Da Utilidade e Inconvenientes da História para a Vida.* Lisboa: Livrolândia, s. d.

PITTA, A. (Org.). *Reabilitação Psicossocial no Brasil.* São Paulo: Hucitec, 1996.

SARACENO, B. *Reabilitação social. Uma prática à espera de teoria.* In: PITTA, A. (Org.) *Reabilitação Psicossocial no Brasil.* São Paulo: Hucitec, 1996.

SAUER, E. (Org.). *O Papalagui.* São Paulo: Marco Zero, s. d.

UEXKÜLL, J. V. *Dos Animais e dos Homens: disgressões pelos seus próprios mundos.* Lisboa: Livros do Brasil, s. d.

13

A Reforma Psquiátrica:
avanços e limites de uma experiência*

Cláudia Corbisier

Empilhar pacientes em bancos de cimento, em quartos estandardizados, legar espaços privilegiados a setores administrativos, planejar estabelecimentos psiquiátricos nos quais a escala humana é sistematicamente desconsiderada (pés-direitos altíssimos, janelas inacessíveis, iluminação deficiente, compartimentos padronizados, etc.) remeter de volta à casa pacientes que repetidamente se enganam quanto ao dia de consulta, sem indagar esse 'erro' como elemento terapêutico, todos esses fenômenos, de natureza tão diversa, nos revelam pelo menos duas coisas. Uma, a de que aí está em curso um modelo de atendimento que não suporta conceber a doença senão como uma figura médica que prescinde do paciente e sua circunstância; outra a de que inversamente está represada a fala dramática do paciente, que não pode se manifestar de outra forma porque ela simplesmente não existe, do ponto de vista do modelo.

Jairo Goldberg

Algumas Lembranças

Ainda estagiária de psicologia no Hospital da Marinha, tive o primeiro contato com pessoas enclausuradas em enfermarias. As psiquiátricas ficavam bem no fundo do hospital. Tinham uma disposição arquitetônica estranha e havia muito pouca luz. Naquela penumbra perambulavam, sem rumo, marinheiros loucos. Ali dormiam, comiam, falavam sozinhos. Evidentemente nada se esperava deles. Dos técnicos, esperava-se apenas que os medicassem o bastante para que não incomodassem.

Assim era e assim, ainda, muitas pessoas continuam sendo tratadas. Nesse período, por sorte, coincidências felizes, pudemos formar uma pequena

* Artigo escrito em 1998, resultado de experiência inserida no contexto do processo da reforma psiquiátrica em curso, a qual, de lá para cá, passou e passa ainda por constantes modificações.

equipe e transformar um pouco a vida insípida e sem sentido dos nossos marinheiros. No primeiro dia em que entrei na enfermaria, me deparei com o sr. J., que diziam ser louco furioso. Estava sentado na escada falando sozinho. Sentei-me a seu lado e comecei a conversar. Disse meu nome, perguntei o dele. Ele parecia estar diante de um extraterrestre. O que de fato, ali, eu era. Vinha de outra terra, era livre, falava com ele. De repente se exaltou. Eu lhe disse que podíamos conversar com calma, que eu não iria lhe aplicar remédios, nem contê-lo, ou algo no gênero. A conversa então fluiu. Foi assim com o sr. J. e com outros. Começaram a gostar de nós, a participar das atividades propostas. Passaram a circular pelo hospital, a assistir filmes no auditório nobre – dos almirantes –, a ter algo mais próximo do que chamamos vida. Os marinheiros loucos, exilados do trabalho, do mundo, puderam recuperar um pouco o exercício cotidiano dos contatos, de tarefas, de produção escrita (grupo do jornal), de relações extra-enfermarias, de discussão de temas da atualidade, com os técnicos e entre eles. Deixaram de ser aquilo que deve ser escondido do mundo.

Não foi fácil mudar aquele *status quo*. Havia inércia, rigidez, resistência, dificuldade em compreender as razões que moviam aqueles que insistiam em tratar de modo tão diferente os pacientes. Afinal, para que mudar, se havia ordem, tranqüilidade e nenhuma queixa dos loucos? Afinal eles não davam trabalho, não incomodavam. Nós é que os incomodávamos. E quando algo saía fora do nosso controle, rapidamente nos diziam que nossas teorias, nossa prática, não contribuíam para melhorar nada, mas sim para desorganizar a ordem estabelecida. Aprovada no concurso interno para ser psicóloga do quadro do hospital, fui imediatamente avisada de que a partir de então só trabalharia no ambulatório. Por insanidade juvenil, idealismo romântico, respondi prontamente que dispensaria o emprego. O susto do oficial foi de tal ordem que também de pronto aceitou minha condição de continuar a trabalhar nas enfermarias, além das novas atribuições. O oficial em questão, ingenuamente, me confessou sua perplexidade diante de minha obstinação em continuar aquele trabalho. Mais talvez do que a surpresa com a possibilidade de alguém renunciar a um posto no serviço público, creio que aquilo que sua reação denunciava era simplesmente a falta de interesse da instituição na continuidade do trabalho nas enfermarias. De todo modo, é bom lembrar que mesmo numa instituição militar fechada foi possível construir um trabalho renovador, já inspirado nos movimentos de desconstrução do manicômio. Essa experiência poderia ser um retrato 3x4

do Brasil do fim dos anos 70: o exercício da crítica e da ação transformadora, que tomavam o regime político e a estrutura social como alvos majoritários, voltavam-se para dentro dos espaços institucionais, e para os diversos microespaços de exercício do poder.

Algumas Reflexões sobre o Panorama Atual

Hoje, mais de 20 anos depois, o quadro da assistência psiquiátrica está bastante diferente, para melhor. Nos últimos anos, multiplicaram-se as iniciativas de implantação de serviços que se baseiam nos princípios da reforma psiquiátrica. Por todos os cantos de Brasil, Centros de Atenção Psicossocial (Caps) e Núcleos de Atenção Psicossocial (Naps) vêm sendo implantados como serviços substitutivos ao hospital, como preconiza a reforma. Como conseqüência, tem-se uma redução do número de leitos para internação, e questões que na década de 80 ainda eram polêmicas, como, por exemplo, o trabalho em equipe, a figura do terapeuta-base, a atenção intensiva, a relativização do poder médico e da prescrição de psicofármacos, a valorização da escuta como instrumento terapêutico, deixaram de ser novidade. Pelos menos em muitos dos novos serviços, passaram a fazer parte do 'pão nosso de cada dia', do cotidiano.

O Instituto Phillipe Pinel vem-se transformando, ao longo destes últimos anos, em uma instituição que visa instaurar o que chamarei de atitude clínica aberta. Aberta, primeiramente, porque pacientes e idéias podem circular livremente, interagir com outros agentes e influir na condução dos rumos da instituição. Aberta também porque oferece a possibilidade dos técnicos, antigos e novos, criarem novas maneiras de atender à clientela. A premissa que governa essa perspectiva é a de que tratamos de pessoas que sofrem, e que nossa tarefa é a de criar possibilidades, agenciar modalidades de vida que reduzam a força do sofrimento incoercível e permitam o surgimento de condições para uma existência mais criativa e autônoma daqueles que nos procuram.

Esse ponto de partida pragmático visa estabelecer uma prática que consiga potencializar as possibilidades de todos os agentes envolvidos nesse processo, não só os clientes ou usuários mas também os profissionais. Não tem sido um esforço fácil. Um dos aspectos mais difíceis de um trabalho desse tipo é a convivência com linhas de pensamento e práticas diversas. Diante da diferença, a primeira e mais automática reação que desenvolvemos é a de assimilá-la a algo cuja identidade dominamos, ou rechaçá-la como alteridade inaceitável, daninha ou irrelevante. Em ambos os casos, evita-se

o custo psíquico de enfrentar a diferença como tal, como positividade que nos interpela, nos desafia e põe em jogo convicções mais arraigadas. Boa parte da nossa identidade, do nosso equilíbrio narcísico, depende da sustentação de determinadas certezas contra qualquer abalo. Assim, nem sempre torna-se fácil a convivência, o diálogo e sobretudo o trabalho em conjunto entre grupos profissionais, perspectivas teórico-clínicas e visões político-institucionais.

No entanto, não creio que possamos contornar a necessidade de construir esse olhar plural sobre o sofrimento e as formas de lidar com ele. Esse olhar é o que nos permite saber que por mais semelhantes que sejam dois quadros sintomáticos, apresentarão sempre diferenças que dizem respeito à irredutibilidade da idiossincrasia individual, à maneira sempre única pela qual cada um vive, pensa, sente e interpreta sua história. É o que nos permite lembrar que todo cuidado é pouco quando tratamos de pessoas: quando rotuladas com diagnósticos precoces, elas facilmente têm, para sempre, os seus destinos selados, tendo garantido o passaporte para a terra dos sem-cidadania, sem lugar no mundo dos chamados normais. Desse ponto de vista, qualquer modalidade de experiência subjetiva contém uma positividade e representa uma maneira de lidar com as injunções da vida com os recursos disponíveis naquele momento. O tratamento das questões mentais, visto desse ângulo, é fundamentalmente a tentativa de encontrar as respostas mais interessantes para cada pessoa, nos diferentes momentos de vida, descobrindo os recursos e levando em consideração os limites de cada um.

Um Passeio pelo Pinel

Vários serviços e experiências foram sendo criados na tentativa de desconstruir o cenário manicomial que caracterizava a assistência:

- o Centro de Atenção Integrada em Saúde Mental (Cais), hospital-dia de adultos que hoje, além de atividades internas, está-se dirigindo para fora, participando da criação (junto com outras instituições como o Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro e o Hospital de Jurujuba, em Niterói), de cooperativas nas quais os pacientes passam a ter um trabalho remunerado, resgatando desse modo sua inserção no espaço da cidadania;
- a TV Pinel, cujo objetivo principal é a interação dos pacientes com todo o hospital, com a comunidade e com a mídia (os programas da TV Pinel são transmitidos por canais a cabo), e na qual o trabalho é também remunerado, com carteira assinada, vale-transporte, ou seja, onde os pacientes-técnicos têm deveres e direitos de qualquer profissional;

- a Recepção Integrada do Instituto Phillipe Pinel (RIPP), atendimento feito por equipes no prédio da emergência do hospital, na qual temos conseguido subverter a equação emergência=atendimento rápido e, ainda, valorizamos as pessoas como sujeitos, que têm história para contar, terreno com base no qual situamos os problemas trazidos;
- o Lar Abrigado, que propicia moradia para aqueles pacientes que depois de um prolongado tempo nos hospitais perderam até suas casas;
- o Núcleo de Assistência Intensiva a Crianças Autistas e Psicóticas (NAICAP), hospital-dia infantil que atende ambulatorialmente a crianças com transtornos autistas, pretendendo transformar-se em um núcleo que inclua possibilidade de internações;
- o Centro de Orientação Infanto-Juvenil (COIJ), que atende a crianças e a adolescentes numa perspectiva não-psiquiatrizante;
- o Instituto Franco Basaglia (IFB), associação de técnicos e usuários, sediada no Pinel, que promove atividades permanentes sobre tudo o que diz respeito às questões dos direitos dos pacientes como cidadãos e usuários de serviços;
- o Programa de Residência Integrada, em convênio com a Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP/FIOCRUZ), que se propõe a ensinar, na prática, os conceitos da Reforma, com um amplo programa teórico, com estágios em todos os serviços do hospital, com supervisões em serviço, individuais, em duplas, em grupo.

Finalmente é importante mencionar iniciativas como a interlocução freqüente com artistas (em todo o hospital há quadros de artistas, pintados no próprio hospital), a promoção de eventos culturais como a peça *Cartas a Rodez*, de Artaud – que esteve em cartaz, no circuito normal, em 1998 –, encenada em um dos auditórios e acompanhada de mesas-redondas que discutiram a questão da loucura sob diversos ângulos.

Duas Atitudes Clínicas: uma coabitação difícil

Muita coisa interessante tem sido realizada, mas é importante discutir a complexidade e o caráter, por vezes paradoxal, desse processo de mudança no Pinel. 'Nem tudo são flores'. No pano de fundo do cenário da instituição, divergências às vezes profundas se fazem presentes, criando tensões, quando não conflitos declarados que resultam em sérias dificuldades na condução da estratégia de transformação da instituição. Apesar de o movimento do hospital se fazer claramente na direção do que poderíamos chamar de uma 'atitude clínica aberta', voltada para a exploração pluralista de modalidades de atenção ao sofrimento e resgate dos laços sociais daqueles que nos procuram em busca de ajuda, é necessário reconhecer que essa não é uma perspectiva homogênea. Há muitos que não compartilham dessa atitude e tendem a

considerá-la uma espécie de 'desvirtuamento' da tarefa clínica psiquiátrica em seu sentido estrito. Essa maneira de pensar o trabalho assistencial configura-se em torno de uma atitude clínica que chamaremos de 'fechada', que coabita com e se opõe àquela que descrevemos como 'aberta'. Essa 'atitude clínica fechada' caracteriza-se por uma grande assepsia nas relações entre os diversos sujeitos da instituição. Em vez de uma abordagem franca e desarmada dos conflitos emergentes entre os diversos profissionais, opta-se por uma estratégia de evitação e uma posição *blasé*, que pretende, de fato, ignorar as divergências entre as várias perspectivas clínicas ou de intervenção. A interlocução entre tais perspectivas, que pode ser um exercício extremamente fecundo para o trabalho clínico, tende a se atrofiar inteiramente, trazendo como resultado o mesmo tratamento para todos. A disputa pela primazia na condução dos tratamentos traz a discussão dos problemas das pessoas que sofrem e que estão sob nossos cuidados para uma estéril querela acerca dos fundamentos 'científicos' desta ou daquela modalidade de intervenção. Sai de cena a singularidade de cada pessoa para surgirem essas figuras universais, os esquizofrênicos, os bipolares, sempre catalogados como animais exóticos numa enciclopédia. Em nome de uma suposta objetividade, trai-se o espírito da clínica. Nada se procura saber, por exemplo, sobre o que pulsa num quadro de catatonia. O olhar que se debruça sobre os 'casos' tende a lidar com o que é diferente apenas como desvio, como doença, como anormalidade. A riqueza subjetiva e a engenhosidade da construção de cada formação sintomática se dilui na enumeração de critérios de diagnóstico. O tratamento, é claro, acaba consistindo sempre em tentar corrigir o erro, o desvio, em tentar restituir a normalidade perdida. Sintomas como negativismo, apraxia, a eventual flexibilidade cérea, são vistos exclusivamente pelo lado negativo, sem nenhuma positividade. Vê-los desse modo, evidentemente, não leva ninguém a tentar uma aproximação com o 'doente', que está imóvel, aparentemente alheio, ausente do mundo. É um olhar em preto-e-branco chapado que desconhece nuances e meios tons. Um olhar simplista que não enxerga que um copo vazio está cheio de ar, que o silêncio, às vezes, está repleto de palavras sem letras, de um sofrimento atroz.

A bem da verdade, é preciso reconhecer que a descrição anterior parece referir-se unicamente a uma atitude influenciada por uma visão médico-centrada do sofrimento psíquico. Mas isso seria simplificar demais as coisas. O que chamamos de atitude clínica fechada não é privilégio de médicos ou

profissionais do campo médico. Na realidade, toda tentativa de reduzir a complexidade, a sutileza e a singularidade da experiência de sofrimento à descrição do fenômeno oferecida por um modelo teórico – seja ele qual for –, resulta num claro empobrecimento e fechamento do trabalho assistencial. Importa pouco se o vocabulário ou o jargão é médico, psicológico, psicanalítico ou político. Quando se substitui a pluralidade de perspectivas e ações pela uniformidade de uma única maneira de abordar a tarefa clínica, todos acabam perdendo. Apesar de todos esses anos de trabalho constante, a tensão entre essas duas atitudes persiste, e volta e meia se atualiza em confrontos no dia-a-dia da instituição. A difícil coabitação entre elas nos dá a noção exata do quanto a desconstrução do manicômio é um processo não-linear, complicado, em permanente guerra com a força da cultura manicomial, que é pervasiva, que resiste, que é conservadora e que possui uma capacidade de regeneração impressionante.

Uma das mais importantes contribuições da experiência italiana de reforma psiquiátrica (Basaglia, 1985; Rotelli, 1990) foi a de ter deslocado o eixo da discussão acerca da assistência, que girava até os anos 70 basicamente em torno da questão da desospitalização e das formas alternativas de tratamento dentro das próprias instituições. A análise sistemática feita por Basaglia e seus seguidores a respeito da cultura manicomial foi deixando cada vez mais claro o quanto o asilo, como instituição real, concreta, é apenas um dos instrumentos por meio dos quais a cultura manicomial nessas sociedades tem lidado com a experiência humana da loucura e do sofrimento psíquico intolerável. Além dos espaços de tratamento, vimos surgir toda uma rede de agências e instâncias sociais e políticas em que essa cultura florescia, por assim dizer, nos bastidores da prática clínica: nos meandros do sistema jurídico, nos preconceitos embutidos na linguagem ordinária, nos mitos aceitos como evidência (como a periculosidade do louco), no uso fetichista das teorias sobre o sujeito (cujo brilho formalista freqüentemente ofuscou a consideração acerca dos laços e modalidades de inserção concreta da pessoas no mundo), e assim por diante. A psiquiatria deixou definitivamente de ser apenas uma especialidade médica de tratamento para designar um campo extremamente complexo, que ultrapassa em muito as fronteiras das ações estritamente terapêuticas e expressa, ao mesmo tempo em que reproduz, os modos histórica e socialmente engendrados de relação com a alteridade e a estranheza radical da loucura. Tal perspectiva, que retirou de cena os limites que separavam os espaços estritamente psiquiátricos

do restante do espaço social e da cultura, possibilitou não apenas novas maneiras de organizar as estratégias de atenção psiquiátrica, mas sobretudo permitiu o surgimento de novas questões, novos problemas, novas maneiras de pensar o interesse, a justificativa e o objetivos dessas estratégias. Pensar uma forma de tratar deixou de ser uma questão a ser dimensionada e discutida no âmbito de especialistas e no interior da atividade clínica apenas. É preciso tentar compreender em que medida a estratégia terapêutica pode se transformar num instrumento de crítica – portanto, de transformação – da relação dos agentes envolvidos com a experiência de sofrimento extremo. De certo modo isso significa dizer que não apenas os usuários ou pacientes são os alvos dessas estratégias, mas também os profissionais e seus *parti pris*, as instituições e suas rotinas estereotipadas, a sociedade e seus preconceitos, e assim por diante.

Além disso, torna-se imperioso compreender o movimento da sociedade e as transformações que ele aciona não apenas nas formas objetivas de organização da vida e do cotidiano, mas especialmente nas maneiras como somos impelidos a organizar nossa experiência subjetiva, nossas emoções, nossos ideais, nossas frustrações e terrores. Dificilmente alguém discordará, por exemplo, que a verdadeira epidemia de 'doença do pânico' a que assistimos é uma expressão eloqüente do caldo de cultura em que estamos mergulhados, hoje em dia, nas grandes metrópoles. Nossa sensibilidade, nossos padrões de reação, nossas expectativas, nosso modo de gozar e de sofrer, apesar de todas as esperanças dos reducionistas biológicos, são, em uma imensa medida, engendrados diferencialmente em virtude das peculiaridades do mundo em que vivemos. E o mundo em que os humanos vivem é fundamentalmente um mundo intersubjetivo, um universo de significações, de cultura.

Vida Subjetiva e Vida Cerebral

Uma das maiores fontes de resistência às propostas da reforma psiquiátrica tem sido a tentativa da psiquiatria biológica de reduzir qualquer mal-estar psíquico a uma dimensão exclusivamente fisicalista. Nessa perspectiva, os inumeráveis modos de sofrer de cada um passam a ser descritos como meros epi-fenômenos de alterações bioquímicas do cérebro. A dimensão de sujeito é simplesmente 'substituída' pela de organismo. Qualquer desequilíbrio emocional passa a ser sinal de disfunção fisiológica, de anormalidade, referidos a um suposto padrão ideal de funcionamento da

totalidade biológica do sistema nervoso central e do corpo. O vocabulário psicológico fica subordinado ao vocabulário fisicalista que supostamente forneceria bases científicas, objetivas, para a abordagem do mal-estar psíquico. Na realidade, essa perspectiva não é nova na psiquiatria, e quase se confunde com sua própria história. Desde seus primórdios, a psiquiatria conheceu essa aspiração a um conhecimento estritamente médico, exaustivo, inequívoco, do sofrimento mental. Bayle e Morel estiveram entre os campeões dessa luta que, hoje, se alimenta dos fantásticos avanços na compreensão do funcionamento do cérebro realizados nas duas últimas décadas. Certamente, as recentes descobertas no campo da neurobiologia e a criação de técnicas de investigação cada vez mais sofisticadas têm o seu papel no reaquecimento dessa aspiração cientificista no interior da psiquiatria. Depois de haverem lutado, por assim dizer, na defensiva, durante os anos 60 e 70, os herdeiros de Bayle e Morel recuperaram o ímpeto e disputam hoje a hegemonia no campo psiquiátrico. Formaram-se associações, criaram-se congressos, produziu-se uma forte corrente de publicações que dá substância e densidade ao projeto como um todo. Nenhum espaço social está hoje fora do seu alcance. Nas últimas décadas vimos a própria cultura do cotidiano ser invadida por essa maneira de descrever o sofrimento subjetivo. Basta consultar a mídia para perceber o quanto o imaginário social tem absorvido as premissas biologicistas na compreensão das causas do mal-estar psíquico, desde quadros nosográficos clássicos aos achaques do cotidiano.

Ora, o problema é que todo esse efeito sobre a cultura deriva não exatamente das conseqüências do avanço do conhecimento biológico, mas de uma certa forma de utilização desse conhecimento, que se ancora nessas descobertas recentes acerca do 'cérebro' para propor uma visão fisicalista e reducionista do 'sofrimento humano'. Uma coisa é ampliar nossa capacidade de entendimento dos mecanismos físico-químicos, hormonais ou genéticos que se encontram na base do funcionamento do cérebro e do sistema nervoso central (sem os quais qualquer vida subjetiva é impossível; afinal, não somos espectros ou seres incorporais). É claro que avançar nesse sentido amplia nossas possibilidades de atuação e, portanto, pode nos oferecer modos de intervenção biológica mais eficazes do que temos à disposição no arsenal atual. Mas há um enorme salto não justificado quando passamos a tratar a descrição fisicalista dos fenômenos cerebrais como chave para a compreensão da vida psíquica. Supor, como fazem os psiquiatras biológicos mais ferrenhos, que se possa reduzir o vocabulário psicológico ou subjetivo ao fisicalista ou orgânico é mais

do que uma ilusão, é uma tomada de posição filosófica e política. Significa dotar o discurso biológico de superioridade hierárquica em relação a outras formas de descrição da experiência humana. E a atribuição dessa superioridade deriva de uma definição que é prévia aos resultados de qualquer pesquisa. Parte-se do princípio de que é o discurso científico que detém a chave que desvenda de forma inequívoca os mistérios do mundo, e acrescenta-se uma definição de ciência que exclui todas as formas de conhecimento que não se encaixem no modelo das ciências exatas ou naturais. A discussão em torno desse tema é enorme, mas não cabe no âmbito deste trabalho.[190] As conseqüências desse privilégio não são difíceis de adivinhar, mas é evidente que dentre elas está a exaltação daquilo que Chauí (1981) chamou de "discurso competente". Estabelece-se uma competência específica e superior que concentra em si a legitimidade para arbitrar acerca de um campo específico de atuação humana; no caso a experiência de sofrimento. Dar palpite todos podem – afinal, vivemos numa democracia –, mas quem pode falar com verdadeiro conhecimento de causa são os legítimos detentores desse discurso.

O problema é que não se consegue apreender a riqueza e as nuances da vida subjetiva com um vocabulário que não foi feito para isso, mas para descrever fenômenos físicos. No exemplo clássico: embora neurônios, sinapses, serotoninas, mecanismos de recaptação etc., estejam entre os elementos biológicos presentes nos equilíbrios e desequilíbrios do humor, o fato é que para compreender o que é, para o sujeito, a 'sua' experiência de depressão, é necessário recorrer a um tipo de descrição do estado. Sem isso, perde-se a possibilidade de perceber a peculiaridade daquele acontecimento, para aquela pessoa, naquele contexto, naquele momento. Estar triste, apático, melancólico, na fossa, de bode, *down*, abatido, com desânimo, na pior, sorumbático, macambúzio, e muitos outros vocábulos, se entretecem numa rede semântica complexa, e embora tenham relação com depressão, não se confundem com ela. Denotam estados diversos, embora aparentados, e só o vocabulário dos afetos e das emoções pode elucidar o que de fato está se passando no plano da experiência do sujeito. Isso seria talvez pouco relevante, se não conhecêssemos o poder 'performativo' (Austin, 1990) que as palavras têm sobre a vida subjetiva. Falar do poder 'performativo' das palavras e referir-se à capacidade que a linguagem tem de produzir alterações em estados e eventos subjetivos.

---

[190] Para uma discussão sobre o desenvolvimento dessa discussão no interior do campo psiquiátrico, ver o excelente trabalho de SERPA JR. (1998).

E isso só é possível porque palavras podem alterar o funcionamento do cérebro, disparando milhões de circuitos, inundando o organismo com certos hormônios, alterando os mecanismos de distribuição da circulação sangüínea, e assim por diante. Somos seres incorporados; a vida mental só se distingue da vida do corpo por conta de nossas formas tradicionais de descrever o que é o homem, a mente, o organismo, o corpo, a cultura, a natureza e assim por diante. Se terapias verbais funcionam é também porque as palavras produzem efeitos biológicos.

Isso nada tem de novidade para boa parte da neurobiologia contemporânea. Quem quer que esteja familiarizado com os trabalhos de autores como Stephen (1991), Dennett (1991), Varela (1992), Damásio (1994), Sacks (1995), entre muitos outros, percebe o quanto a riqueza das pesquisas biológicas atuais contrasta com o reducionismo presente na maior parte da produção da chamada psiquiatria biológica. Nem toda biologia partilha dessas aspirações reducionistas. O que é curioso observar é que a presença pervasiva dessa verdadeira ideologia biologicista na cultura do cotidiano talvez esteja em indiscreta sintonia com outras características do cenário social do fim do século, marcado pelo enfraquecimento da política, dos ideais de ação individual e coletiva, enfim, do esmaecimento da força da noção mesma de sujeito, com seus corolários: liberdade, autonomia, singularidade etc. Em seu lugar vemos infiltrar-se no imaginário, com uma rapidez espantosa, uma visão da experiência humana marcada pelas estratégias de defesa narcísica, pelo individualismo voltado para uma exacerbação do consumo (de objetos, de afetos, de idéias) e sobretudo por uma atmosfera de esvaziamento da ação, do exercício da liberdade e da criação. O sofrimento vai deixando de ser uma coisa para a qual é preciso encontrar sentido, para se tornar, gradativamente, disfunção para a qual basta achar o antídoto adequado. Os sintomas viram um conjunto de itens objetivos que se deve arrolar para justificar a prescrição dessa ou daquela medicação. O tratamento passa a consistir na tentativa de restituição de uma normalidade otimizada e na promessa de um bem-estar a qualquer custo.

Tempo e Experiência

Outra das dimensões da existência cotidiana extremamente afetadas pelo desenvolvimento das tecnologias de ponta tem sido a da temporalidade. A velocidade dos deslocamentos, da circulação de pessoas, de imagens, de notícias, transforma cada vez mais o planeta senão ainda numa aldeia, ao

menos numa metrópole. A rapidez das comunicações é estonteante e as possibilidades de acesso ao que nos rodeia são cada vez mais diversificadas. Por meio dos *fax*, dos *e-mails*, celulares, *pagers*, pelos inúmeros canais das tvs a cabo e principalmente pela Internet, 'trazemos o mundo para dentro das casas, para o interior dos quartos individuais'. A informação disponível é tanta que uma espécie de ingurgitamento psíquico é quase inevitável. Sem critérios mais ou menos estáveis de escolha, preferência, hierarquização, qualquer um pode hoje perder a vida surfando nas ondas cibernéticas, embalado pelas bandas de telefonia celular. Já se produziu um novo tipo de adicto, o viciado em Internet... Também numa velocidade assustadora são produzidos objetos que precisam ser consumidos rápida e sucessivamente, e de modo tão veloz que o item indispensável de hoje precisa ser descartável amanhã. Nesse frenético mundo novo, é a própria idéia de história, do tempo como construção do futuro que se dilui, numa fruição desesperada do presente. Tentativa vã, já que o presente só pode ser vivido tendo como referência constante aquilo que já foi e aquilo que ainda não é. E nós vivemos num mundo que de certa forma tende a produzir um verdadeiro esmaecimento do futuro e do passado no cerne de nossa experiência subjetiva. Do passado porque a tradição já não conta muito para definição do que somos, a que nos filiamos, de onde viemos. O ideário individualista nos incita à construção e à fruição de uma singularidade tão exacerbada que é preciso romper com os laços que ligam de forma indelével a qualquer terreno supra-individual. Do futuro porque parece estar além da possibilidade do nosso alcance, já que independentemente do que façamos, ele parece que virá à nossa revelia, determinado pelas leis inelutáveis e abstratas da economia, ou pela força das determinações biológicas. O resultado é uma super-exigência em relação ao presente, que se transformou quase num bem de consumo, dispensando portanto reflexões, análises, considerações e outras formas de perda inútil de tempo.

Essa atmosfera cultural é cada vez mais impiedosa em relação a todos aqueles que não se adequam aos modelos de beleza, desempenho, eficiência exigidos pelos padrões ideais de qualidade. Podemos dizer que para as pessoas menos frágeis já está sendo difícil viver neste contexto. Para os mais frágeis – de modo geral nossos pacientes – o contato diário com o massacre da expectativa de desempenho sempre maior torna nossa tarefa mais árdua, mais díficil. Além disso, este tipo de exigência vai contaminando a prática psiquiátrica, porque as pessoas vão se tornando cada vez mais permeáveis à

idéia de que o tratamento deve adequar-se a este mundo. O tratamento passa a ser uma questão meramente técnica de otimização da performance subjetiva. O que significa ressocializar alguém neste quadro? Como propor aos pacientes um tipo de relação que flua no tempo sem urgência, quando vivemos num mundo de relações com taxímetro? O que propor como recursos viáveis de reinserção nesse contexto social, se sabemos que justamente é esta possibilidade que fica comprometida na maioria dos casos de pessoas que fazem crises? Como propor um trabalho terapêutico que objetiva a reconstrução de laços familiares, relacionais de modo geral, no momento em que vivemos justamente a crise destes valores? Como propor alguma expectativa de trabalho, no momento em que as pessoas superespecializadas, academicamente tituladas, estão perdendo seus empregos? É preciso reconhecer que remamos contra a corrente, quando propomos um trabalho individualizado, onde o tempo não é marcado, onde não há promessa de cura rápida, onde os medicamentos são uma parte – mas não a hegemônica – dos instrumentos de que dispomos para ajudar as pessoas que nos procuram a ampliar sua força normativa, suas possibilidades criativas, seu exercício de liberdade.

Partindo dessas idéias gostaríamos de apresentar alguns comentários acerca de dois experimentos terapêuticos desenvolvidos no Pinel nesses últimos anos, e do modo como os vemos articuladas a essas questões. Em outras palavras, nosso objetivo é o de situar – embora de modo apenas aproximativo – a maneira como essas duas modalidades de atenção respondem, de uma forma que nos parece significativa, a desafios que a cultura, de uma maneira geral, tem nos imposto no campo da assistência.

Dois Experimentos Clínicos: avanços e limites

Toda experiência de tratamento deveria lidar com esses aspectos apontados anteriormente, na formulação de suas propostas e na análise dos seus problemas. Mencionaremos então duas propostas em curso no Pinel, mostrando de que modo cada uma delas pode ser articuladas a eles.

Um dos avanços bem-sucedidos na trajetória de reestruturação do modelo assistencial do hospital foi a implantação, em 1991, da Recepção Integrada do Instituto Phillipe Pinel, a Ripp.[191] A proposta visou à criação de equipes pluridisciplinares atendendo prioritariamente em grupos, na emergência. Entre os objetivos desta experiência destacavam-se:

[191] Para uma discussão mais detalhada dessa proposta, ver Corbisier (1992).

- a valorização à escuta da diferença, da singularidade de cada um, num contexto o mais acolhedor possível para a 'situação' (e não apenas para o 'problema agudo do paciente'), que incluía o depoimento dos familiares e/ou amigos;
- a subversão da noção de emergência como atendimento rápido: os grupos não têm prazo, e duram em torno de duas horas cada um;
- uma melhor avaliação da demanda, na medida em que o dispositivo do grupo possibilita a relativização dos problemas individuais, e uma inserção mais adequada da experiência do indivíduo no contexto em que se encontra situado. Como conseqüência, tende-se a estimular a clientela a descobrir e valorizar seus próprios recursos para lidar com o sofrimento;
- a redução dos mecanismos burocráticos e inerciais de psiquiatrização, ou seja, ampliamos o leque de possibilidades de maneiras para lidar com as crises e o sofrimento sem inaugurar trajetórias ou 'carreiras' psiquiátricas;
- a diminuição da quantidade de internações, propondo-se outras opções para lidar com as crises;
- a diluição e a elaboração crítica de preconceitos e atitudes estigmatizantes tanto da parte dos profissionais quanto da parte dos clientes, familiares e amigos;
- a passagem, na dinâmica do serviço, da lógica da produtividade numérica para a lógica da produtividade psíquica (a segunda lógica leva em conta a primeira, mas a recíproca não é verdadeira).

Após três meses de funcionamento da RIPP, o índice histórico de número de internações no Instituto Phillipe Pinel, que era de 45% dos atendimentos na emergência, caiu para 18%. Hoje está oscilando em torno de 23%. As conseqüências dessa mudança são consideráveis. Inclusive do ponto de vista da gerência dos serviços de saúde. O volume de dinheiro economizado é evidentemente relevante, e facilmente calculável. Basta calcular o quanto custa cada internação nas clínicas conveniadas na zona sul do Rio, às quais o Pinel encaminha pacientes quando já não dispõe de leitos, e fazer as contas. Além disso, é claro, há cálculos mais difíceis de serem objetivados e muito mais valiosos humanamente falando: quanto custa cada internação evitada, do ponto de vista da vida de cada um? Quanto custa a vida de tantas pessoas perdidas nos manicômios?

A experiência tem dado certo. Hoje, várias outras instituições no Rio de Janeiro e no Brasil têm grupos de recepção parecidos em seu arsenal terapêutico. No entanto, apesar do êxito obtido na implantação da proposta, ao longo do tempo ocorreram oscilações no seu funcionamento e mesmo objeções quanto a sua qualidade. As resistências concentram-se justamente em relação às novidades presentes, ou seja: à inversão da noção de emergência

psiquiátrica como sinônimo de pressa em atender; ao dispositivo dos grupos como ferramenta privilegiada de intervenção; à ênfase dada à escuta da história de cada um, em detrimento de uma análise fenomenológica dos sintomas, e assim por diante. Em relação ao tempo, muitos profissionais criticam a longa duração dos grupos na escuta das pessoas, o que de fato é totalmente contrário à lógica da emergência como sinônimo de atendimento rápido. Em relação ao atendimento em grupo, as críticas são quanto à perda da privacidade dos pacientes na exposição de seus problemas diante de outras pessoas, e quanto à exigência (defendida por alguns) de treinamento em técnicas específicas de atendimento grupal, referendadas por experiências já avalizadas ou autores inquestionavelmente consagrados. Em relação à escuta, que requer sempre disponibilidade e tempo, as críticas não são muito claras. No entanto, como o plantão médico tradicional se mantém no mesmo prédio, numa convivência apenas 'suportada', sabemos que a crítica vem do modelo da psiquiatria tradicional, que valoriza muito mais a história objetiva dos sintomas do que a história de vida subjetiva que as pessoas constroem para si.

Essas críticas fazem com que ainda tenhamos dificuldades em ter equipes maiores, que possam contar com técnicos de vários setores do hospital. No entanto, depois de sete anos de funcionamento, as pequenas equipes que persistem dando continuidade ao trabalho, estão cansadas, precisando de reforços, de rodízios, de reciclagem. O risco de burocratização do atendimento, de padronização da atividade torna-se real. Recentemente vêm-se abrindo novas perspectivas de participação de profissionais de outros setores do hospital. Se esse movimento efetivamente se consolidar, poderemos contar com a possibilidade não apenas da renovação de quadros, mas com a crítica e a discussão estimulante que a chegada de novos atores sempre acarreta.

Um segundo caminho que tem-se mostrado fértil é a reflexão acerca de uma nova maneira de conceber o equipamento do ambulatório. Há muito tempo constatamos que o modelo de atendimento ambulatorial tradicional, ou seja, o encaminhamento para técnicos agendarem individualmente os pacientes, inevitavelmente produz o efeito de 'lotação esgotada'. Já se sabe que isso acontece não por inadimplência dos técnicos, dos pacientes, mas pela ineficiência da lógica que está implícita nesse modelo, que supõe que qualquer pessoa que procure a emergência necessariamente precisa de remédio e/ou terapia. É a lógica que medicaliza, psiquiatriza todo e qualquer mal-estar na civilização. A brincadeira é mesmo com Freud, que nos alertou,

no magnífico texto de 1933, que o mal-estar é inerente à condição humana. Quando não levamos em conta essa simples característica que nos distingue de outras espécies, somos levados a um tipo de expectativa que facilmente nos faz supor um mundo bem-sucedido, algo como um grande ambulatório, no qual todos teriam o seu técnico de referência para tratar dos males. Com o dispositivo da Ripp tentamos somente encaminhar para tratamento aquelas pessoas que de fato precisam, que se mostram – depois de um minucioso exame de suas possibilidades individuais e dos recursos a ele adjacentes – incapazes de dar conta de sua situação, de abrir novos caminhos, de construir outras estratégias, mais criativas, de enfrentamento de seus problemas. Essa discriminação, entre aqueles que encaminhávamos para um ou outro recurso terapêutico, era inicialmente feito no âmbito da própria Ripp. No entanto, depois de algum tempo de funcionamento, percebemos que para muitas pessoas era necessário um tempo maior de avaliação. Mesmo quando haviam estado presentes a vários atendimentos, nos grupos da Ripp, algumas pessoas ainda pareciam exigir atenção mais detida para que pudessem ser adequadamente compreendidas em sua demanda e em suas necessidades.

Montamos então um grupo, o qual denominamos 'avaliação de demanda e psicoterapia'. Para ele começaram a ser encaminhadas as pessoas cuja demanda não havia ficado clara nos primeiros atendimentos. O grupo surgiu, assim, da necessidade por nós percebida de criar um espaço em que pudéssemos dar continuidade à avaliação de demanda. As reuniões desse grupo acontecem uma vez por semana e têm a duração de duas horas e meia. Esse espaço possibilita a transição entre a impressão da necessidade de algo e a possibilidade de procurar o que melhor convém a cada um, sem que haja estabelecimentos precipitados de diagnósticos, de rótulos, de nomes que cristalizem um tempo que ainda é de procura, de movimento, de abertura de vida. É um grupo aberto no qual as pessoas têm a oportunidade de experimentar falar de suas questões, de avaliar suas possibilidades de estabelecer vínculos transferenciais, de iniciar alguma forma de terapia, ou de concluir que o tempo que permaneceram no grupo foi suficiente para aquele momento de suas vidas. Um exemplo talvez ajude a ilustrar o espírito da coisa: uma senhora procurou a Ripp porque sofria de um tipo de engasgo que quase a sufocava. Tendo feito um périplo por grande número de médicos clínicos, escutou de todos eles que não havia nenhuma causa orgânica para o seu problema, e que, portanto, este era de origem emocional. A nós contou isso dizendo que não aceitava tal diagnóstico! Propusemos então que participasse do mencionado grupo,

para que pudesse conversar sobre a dificuldade da qual nos falava. Não reiteramos a posição dos médicos, não lhe dissemos que precisava nem de calmantes, nem de terapia. Prontamente ela aceitou. Foi para o grupo, foi contando sua vida, suas dores, conflitos, até que um dia, achando muita graça, nos disse que desde que começara a freqüentar o grupo não havia mais engasgado! Deu-se conta de que havia alguma relação entre tantas coisas que nos contou (fatos traumáticos, maldigeridos, permaneciam até aquele momento 'engasgados') e os seus engasgos 'inexplicáveis' do ponto de vista médico. Tudo se passou sem que ela tivesse sido rotulada, diagnosticada, psiquiatrizada. Nós, terapeutas, fomos testemunhas desse processo de avaliação da própria história dela.

O grupo funciona há cinco anos. Durante esse tempo muitas pessoas passaram por ele, com períodos variadíssimos de permanência. Apesar de ainda não termos podido fazer um estudo estatístico preciso, nem uma análise rigorosa dos fatores que intervieram na permanência e na saída dos participantes, pudemos certamente constatar alguns dados importantes: tivemos aproximadamente cem pessoas encaminhadas para o grupo nesse período. Dessas cem, 45 permaneceram conosco mais de um mês. Dessas 45, apenas 20 estabeleceram um vínculo mais duradouro; variando de um a quatro anos. A constatação de que apenas 20% das pessoas precisa de um tempo maior do que um ano para tratar de suas questões é um dado bastante significativo na confirmação da nossa hipótese de que abrindo um espaço no qual as questões de cada um podem ser avaliadas sem que isso necessariamente signifique 'estar em tratamento psiquiátrico', estamos desconstruindo a lógica da psiquiatrização e ajudando pessoas que, embora não possam dar conta de si próprias, por um momento, não precisam automaticamente ingressar no fluxo habitual da assistência. Para isso o dispositivo do grupo é fundamental, assim como a presença de vários terapeutas (são três membros da equipe e um residente). É claro que num grupo desse tipo, de caráter eminentemente aberto, nem sempre as saídas de integrantes significa que suas questões tenham sido resolvidas de forma duradoura. Significa, de modo geral, que algum equacionamento se tornou possível e abriu caminhos que estavam obturados pelo sofrimento transbordante. Alguns vão ou voltam para variadas formas de terapia. Outros retomam a vida como decidem que é o melhor naquele momento. Todos sabem que podem passar a contar com esse dispositivo assim que uma situação de crise como a que viviam eventualmente volte a se instalar. Os profissionais que acompanham o grupo funcionam como garantia

de sustentação desse espaço, sem uma expectativa predefinida em relação a que tipo de resultado se poderia esperar do percurso dos pacientes no grupo. O dispositivo se define com um espaço de passagem. Ele produz uma espécie de interseção entre o público e o privado, na qual avaliam-se as demandas de cada um numa rede de laços sociais e transferenciais. Restabelece-se a importância da palavra do outro não-especialista, legitima-se a palavra de cada um, num contexto que podemos chamar de 'família pública', mas na qual o sigilo é preservado. Os laços transferenciais estabelecidos com os terapeutas ampliam a possibilidade de avaliação das demandas, na medida em que a discussão dos melhores caminhos para as pessoas é discutida, compartilhada e, portanto, descentralizada. Na relativização dos problemas, e dos saberes, encontramos uma saída mais eficaz ou mais útil para todos.

Na medida em que pudermos fazer do ambulatório um local onde funcionem vários grupos como esse, deixaremos de estar submetidos à lógica da 'lotação esgotada' e os atendimentos individuais serão: ou momentos paralelos, como acontece no grupo em andamento (vários participantes do grupo têm atendimentos individuais pontuais – sós ou acompanhados de familiares), ou indicações muito precisas feitas a partir dos grupos. Com a ampliação deste dispositivo teremos o ambulatório como até o nome sugere, um lugar de deambulação, de movimentação, de tratamento efetivo para quem de fato quer e precisa. Esta experiência contou com adesões junto à equipe do hospital, mas não o suficiente para que pudéssemos, de fato inverter a lógica ambulatorial como um todo. É curioso porque muitos técnicos queixam-se do excesso de pacientes em suas agendas, e no entanto não se dispõem a apostar num tipo de trabalho que justamente enfrenta com sucesso o fenômeno das agendas lotadas. Esperamos que diante da perspectiva da participação de profissionais de outros setores na Ripp, a equipe do ambulatório possa sentir-se mais estimulada para apostar no trabalho deste tipo de grupo. Afinal com isto estaremos promovendo mudança na relação técnicos-setor-paciente, seremos todos técnicos dos pacientes do Instituto Phillipe Pinel, estejam eles no ambulatório, nas enfermarias, no hospital-dia, não importa. Disso resulta uma conseqüência interessante: passamos a viver um paradoxo, que é o do aumento da responsabilidade, por um lado, mas a possibilidade de dividi-la permanentemente, já que estaremos em equipes, acompanhando juntos o percurso de cada um.

Algumas Reflexões Finais

Acreditamos que é com base em efetivas substituições das formas de atendimento do hospital psiquiátrico que a Reforma pode alcançar a sua expressão mais radical no que diz respeito aos modelos de atenção. Como insiste Rotelli, a desinstitucionalização acontece de dentro para fora do manicômio. Ainda um aspecto importante: nas duas propostas citadas o dispositivo do grupo é central. Um comentário muito freqüente é o de que o atendimento individual pode ser tão bem feito quanto os de grupo. Afirmação absolutamente verdadeira. A diferença está no entendimento do que vem a ser aquilo que fazemos quando atendemos alguém e dos objetivos que temos ao fazê-lo. O dispositivo dos grupos tende a promover efeitos nas equipes e nas pessoas atendidas, que o atendimento individual, pela sua própria estrutura, tem uma dificuldade muito maior de produzir: a possibilidade de relativização do mal-estar, a avaliação das múltiplas demandas, a oferta de tratamentos alternativos à internação, o esvaziamento da onipotência de um saber específico em prol da discussão de vários, a valorização dos recursos das pessoas para lidar com suas questões, a diluição dos preconceitos, a diminuição da psiquiatrização da clientela, para relembrar apenas os mais importantes. Com isso não estamos, de forma alguma, negando o valor do atendimento individual, pelo contrário. Este passa a ser uma das indicações possíveis de encaminhamento, que terá sido sempre bem avaliado, cuidadosamente indicado. E como os profissionais não estarão mais com a agenda lotada, terão disponibilidade para atender a tais casos. É importante lembrar que essas experiências nada têm a ver com a idéia de modelo a ser implantada universalmente. A idéia de modelo está ligada à gestão burocrática das situações de vida. Seu efeito é o produzir uma improdutiva sensação de conforto proveniente do olhar constituído pelas certezas *a priori*. Esses experimentos terapêuticos surgiram da reflexão sobre os problemas que o Instituto Phillipe Pinel vinha enfrentando no atendimento à clientela. Só uma discussão centrada no contexto específico de cada equipamento ou instituição pode criar as condições para o desenvolvimento de dispositivos adequados a cada situação.

Manter vivo o espírito da Reforma num cenário como esse em que vivemos no fim do século implica flexibilizar a oferta de terapêuticas, adotar uma perspectiva de 'antimodelização' do atendimento, cuidar de ampliar o horizonte normativo daqueles que nos interpelam em busca de ajuda e reconhecer, no dia-a-dia, nossos limites e possibilidades. A experiência no

Pinel não tem sido um 'mar de rosas'. Mas aqui e ali colhemos belas flores: os olhares de gratidão e reconhecimento pelo nosso esforço, por parte das pessoas que cuidamos. Não pode haver estímulo mais forte. Não há critério mais legítimo para nos fazer seguir adiante. É razão suficiente para crermos que temos ajudado muita gente a acreditar que, apesar dos pesares, 'a vida vale a pena ser vivida'.

Referências Bibliográficas

AUSTIN, J. L. *Quando Dizer é Fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BASAGLIA, F. *A Instituição Negada*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

CHAUÍ, M. *Cultura e Democracia*. São Paulo: Moderna, 1981.

CORBISIER, C. A escuta da diferença na emergência psiquiátrica. In: BEZERRA JR., B. & AMARANTE, P. (Orgs.) *Psiquiatria sem Hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

GOULD, S. J. *A Falsa Medida do Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ROTELLI, F. A psiquiatria inventada. In: NICÁCIO, F. (Org.) *Desinstitucionalização*. São Paulo: Hucitec, 1990.

SACKS, O. *Um Antropólogo em Marte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SERPA JR., O. *Mal-Estar na Cultura: um estudo crítico sobre o reducionismo e o determinismo biológico em psiquiatria*. Belo Horizonte: Te Corá, 1998.

VARELA, F., THOMPSON, E. & ROSCH, E. *De Cuerpo Presente*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.

14

Empresa Social:

construindo sujeitos e direitos*

Franco Rotelli

Toda a história de 20 anos de trabalho psiquiátrico desenvolvido em Trieste pode ser traduzida em apenas uma expressão: empresa social. Faz 20 anos que encontramos 1.100 pessoas internadas no manicômio da cidade de Trieste. Hoje, uma rede de serviços substitui o hospital psiquiátrico e não há nada que faça lembrar aquela situação.

Denominamos de empresa social aquela que 'faz viver' o social, o que é distinto, portanto, da situação precedente, na qual o social era expropriado de suas contradições, delegado aos psiquiatras, recluso nos muros do manicômio. Empresa social é o processo de desinstitucionalização que, como temos dito tantas vezes, nada tem a ver com a palavra desospitalização. Desinstitucionalização indica o processo pelo qual uma grande e redutora simplificação – aquela de recluir numa instituição as contradições do social – vem rejeitada e radicalmente desconstruída para que a complexidade das questões possa finalmente aparecer, para que se possa, na prática, confrontar-se com a mesma.

Desinstitucionalização é a saída ao exterior da situação científica esclerótica da psiquiatria; a saída da referência dos paradigmas reducionistas, simplistas, vulgares e oitocentistas, constituídos para controlar, de modo rudimentar e grosseiro, as classes subalternas e todas as formas de desvio, em um momento em que era necessário um rápido processo de acumulação

* Depoimento concedido a Ana Pitta e a Paulo Amarante, em Trieste (Itália), no Caffè San Marco, em 23 de fevereiro de 1992. Tradução e revisão de Paulo Amarante e Sandra Arôca.

capitalista. Na desinstitucionalização, essa prática da psiquiatria clínica tradicional é dilatada e espessada, rompida, e o saber da complexidade adentra a questão psiquiátrica, revertendo-a.

Empresa social é o processo de desmantelamento desse aparato rudimentar com a conseqüente constituição complexa de uma rede de serviços e de uma rede de relações entre as pessoas que sustentem as práticas da diversidade, as práticas da complexidade, que respondam a aspectos sanitários mas que, também, respondam ao mundo da assistência, ao mundo das relações interpessoais, ao mundo da política na cidade, isto é, de como são regulados os conflitos sociais e jurídicos da organização social e dos contratos sociais. Que respondam, ainda, ao mundo da negociação entre as classes sociais, de como são negociadas as relações da normalidade e do desvio, de como são concebidas as noções de normalidade e desvio.

Empresa social significa não apenas um movimento cultural, não apenas a construção de um novo cenário no qual as contradições levem o seu próprio nome e não venham cobertas por etiquetas clínicas, por etiquetas psiquiátricas. Empresa social é não apenas empresa cultural, mas também empresa administrativa. Assim, empresa social é, por exemplo, a transformação de uma grande e única instituição – o manicômio – em uma rede de serviços sanitários nos quais os direitos do cidadão vêm salvaguardados e, sobretudo, vêm construídos, porque o problema das práticas sanitárias não é apenas aquele de respeitar os direitos das pessoas, mas de ser, efetivamente, instrumento para a construção material dos seus direitos.

Essa é a concepção dos Centros de Saúde Mental abertos, 'atravessados' pelos cidadãos, nos quais a relação entre a norma e o desvio seja fisicamente tornada possível pelo encontro concreto entre as pessoas. Ou ainda, dos grupos-apartamento, que são pequenos apartamentos na cidade, onde as pessoas que não tenham casa, que não tenham família, que mantêm relações difíceis com as famílias, ou ainda, que estejam em momento de solidão, possam encontrar uma 'residencialidade', possam ter o direito à casa, o direito à convivência, o direito ao alimento, o direito à solidariedade constituída em termos materiais, com estruturas habitáveis, verdadeiras. Isso significa direito à assistência social – subsídios, dinheiro, comida, vestimentas –, direito a possibilidades mínimas de sobrevivência e, numa sociedade rica como a italiana, qualquer coisa além disso.

Falamos de empresa social para dizer ainda que, geralmente, quando se sai da violência do manicômio, se entra na violência mais sutil da assistência social, que costuma partir de um processo de invalidação, de um processo de negação das possibilidades das pessoas, que lhes afirma: "você não vale nada, você não é capaz de produzir, você tem necessidade de tudo, no entanto, eu lhe assisto!

Tudo isso não parece correto, muito embora, infelizmente, seja o que ocorra. Existem possibilidades nas pessoas, mesmo que residuais, de dar, de trocar, de ser, de produzir. Mas o juízo de improdutividade que está na base do direito de ser assistido é, comumente, um direito que nega as pessoas, que as invalida definitivamente, que destrói as residualidades, as possibilidades e potencialidades dos sujeitos e os remete à ordem do improdutivo.

A rede de cooperativas conta com cerca de 30 atividades, tais como: uma loja de frutas e verduras, equipes de transportes e mudanças, jardinagem, limpeza e manutenção, um restaurante, um bar, um salão de cabeleireiro e estética, uma oficina de produção e uma loja de artigos de couro, a administração de um pequeno hotel, um centro de produção de vídeos, outro de teatro, um laboratório de *design*, uma rádio na cidade, uma editora de livros e revistas etc. Ou seja, uma gama de atividades integra essa rede, na qual as pessoas ditas normais e as pessoas com graves problemas psiquiátricos, ou com outros problemas, trabalham com afinco, conjuntamente, dentro de um mundo produtivo, com um salário, com um mercado, no interior das regras de mercado, com um apelo à produção, onde produzir não é apenas trabalhar, mas transformar socialmente. Produzir é ter um *status*, é estar incluído na grande sociedade do mercado, mercado humano, do trabalho, da produção, de relação entre os homens.

Falamos de empresa social para dizer que, hoje, a solidão, a separação, a fragmentação, requerem não apenas um novo *rapport* ético e nem somente um novo pacto fundado sobre a ética, mas um pacto fundado também sobre o resgate da estética das relações. Ética e estética das relações como possibilidade no interior da ativação de novas formas de espaços físicos nos quais seja possível trabalhar, mas que seja possível ainda ocupar-se das produções de beleza, das produções de qualidade, não apenas nas relações humanas mas, também, nas relações com as coisas e na beleza da intermediação dos objetos.

Os objetos são fundamentais nas relações e a beleza do objeto qualifica a relação entre as pessoas. Enquanto a qualidade estiver em nosso imaginário, o trabalho será feito pela empresa social. Esta, por definição é, enfim, a reconversão das estruturas sanitárias, quando estas são improdutivas, ineficazes e ineficientes, como o era o manicômio. Reconversão de recursos, de pessoal médico, de enfermeiros, ou de outra natureza, que eram imobilizados dentro do manicômio.

O manicômio é um grande lugar de improdutividade, de produção de improdutividade, dos médicos, enfermeiros e internos. O manicômio é o 'lugar-zero' das trocas sociais, cuja finalidade é destruir qualquer forma de produtividade social, de produtividade do saber médico, de produtividade do pessoal humano, de enfermagem e outros, de qualquer forma de produtividade de subjetividades. Enfim, a destruição total dessa produtividade é o principal objetivo do manicômio.

Empresa social, portanto, é sair desse mundo de improdutividade, destruir essa produção de improdutividade e, ao contrário, construir a produtividade social de todos os sujeitos que, até então, estavam imobilizados pelo manicômio. É a produtividade social possível pela troca entre aqueles que, até então, eram excluídos. Mas também entre as pessoas que são incluídas, pois a exclusão não determina pobreza apenas para os excluídos, mas determina, sobretudo, um grande empobrecimento social e cultural para os incluídos, isto é, para aqueles que estão dentro da 'normalidade'.

O empobrecimento da normalidade é o resultado dos procedimentos de exclusão do desvio. Arremessar na riqueza social, na riqueza social das trocas, tudo isso é empresa social. Empresa social implica engenharia de rearticulação dos serviços, implica engenharia que destrua a improdutividade determinada pelas definições, pelas definições diagnósticas, pelas definições que negam as possibilidades dos outros porque os enclausuram em termos muito estreitos e, assim, avaliam *a priori* as potencialidades, destruindo a subjetividade.

A empresa social é a entrada em campo dos familiares dos pacientes que, no modelo tradicional, estavam cobertos de vergonha, de culpa, vítimas de tabus, de preconceitos, geralmente oscilando entre o aceitar e o negar a verdade ao enfrentar essa verdade como culpa, ou entre esconder o próprio filho, esconder a verdade da loucura.

Dentro desse processo, ao contrário da condição anterior, se coloca em cena a energia dos familiares como energia possível, como sujeitos que devem fazer um percurso que os faça sair do regime de incorporação da exclusão.

A empresa social é colocada em campo por todos aqueles que possam estar atentos e sensíveis à questão do renegociar um pacto social, uma forma de convivência dentro da comunidade. Por exemplo, nas cooperativas sociais trabalham profissionais especializados, intelectuais, pessoas que têm sabido transformar a qualidade de suas profissionalidades em campos que, em princípio, nada têm a ver com a psiquiatria. Falo de engenheiros, *designers*, fotógrafos; falo de pessoas que têm uma consciência da necessidade de processos de inovação também dentro do mundo do trabalho, assim como de colocar em discussão tais relações com o mundo da destruição, da degradação, do empobrecimento.

A empresa social significa, também, ir além do velho esquema da esquerda, que diz que "será a classe operária a valorizar as pessoas pertencentes ao subproletariado", ou ir além da velha fantasia de destruir o subproletariado como lugar onde nada acontece e onde nada há de interessante.

Em uma sociedade rica como a italiana é necessário criar um curto-circuito entre os bolsões de pobreza social, cultural, física e econômica, e entre as forças mais inovadoras e os bolsões de riqueza cultural, social, econômica e de capacidade de inovação.

Devemos sair dessa automarginalização de defensores dos loucos; não podemos fazer o elogio da loucura. Devemos, isto sim, fazer o elogio da transformação social, o que significa reconstruir um novo pacto social entre tudo o que possa incluir também o descartável, o lixo, o rejeitado. Em outras palavras, devemos reciclar o lixo em uma sociedade rica. Essa é a empresa social: reciclar o lixo e remetê-lo ao circuito das trocas sociais.

Quanto mais lixo, mais a sociedade se empobrece culturalmente. Se conseguirmos reciclar o lixo poderemos construir o terreno da ecologia da nossa vida, da vida de todos.

A empresa social é essa habilidade, é essa capacidade de construir, por meio de uma engenharia em todos os níveis (político, administrativo, técnico, operativo, cultural e afetivo). Construir uma engenharia que permita que os lixos sociais e econômicos de uma sociedade sejam reimersos no circuito sadio da vida e de sua riqueza e, assim, os realimente. Articular tudo isso

concretamente, ou seja, construindo as microestruturas, as microengenharias, os espaços reais, os espaços sociais, os serviços fortes capazes de produzir continuamente essa cultura, utilizando todos os recursos que vêm da estrutura sanitária, os que vêm da assistência social, aqueles que vêm da interação com a empresa, e conseguir colocar em circulação como algo novo. São esses recursos que, passo a passo, produzem modificações na cultura.

A história desses 20 anos de Trieste, em qualquer episódio que se venha a abordar, tem esse sentido e esses complexos projetos.

Registro Histórico

NO HOSPICIO NACIONAL
*(UMA VISITA A SECÇÃO DAS CREANÇAS)**

Lembro-me bem da vez primeira em que me aproximei do Hospicio Nacional de Alienados ...

Ha uns vinte e um annos, – eramos pouco mais do que cinco creanças, – estavamos cinco rapazes, em torno de uma meza de restaurante, conversando, depois de uma ceia romantica. Romantica, pela idade dos convivas, e pelo thema da conversa desvairada e ultra-mil-oitocentos-e-trinta, em que nos empenháramos. Cada um de nós, n'aquelle tempo, tinha dentro de si a alma agitada de um Jacques Rolla ... Todos nós sonhavamos e pediamos aos deuses aventuras longas e terriveis; e, aos dezoito annos, já sentiamos a necessidade de andar dizendo em prosa e verso que a vida era um fardo pesado demais para os nossos hombros de velhos, e anciavamos por peregrinações á Child Harold, atravez de todos os continentes do globo, e atravez de todas as dores da humanidade ... Ao terminar a ceia, quando sahiamos, um de nós, o mais exaltado, lembrou: "Como seria bello, agora, um passeio á praia da Saudade! Oh! ver o hospicio, sob este luar ...". O romantismo de todos aceitou e applaudiu logo a ideia. E abalamos para lá, a pé, pela cidade deserta e pela noite clara, atravessando o luar divino, que atirava sobre as calçadas uma toalha de neve luminosa...

Na praia da Saudade, em frente ao Hospicio, paramos ... E um de nós, – excesso de romantismo! –, soltou um grito violento, um grito de louco, que se foi perder, depois de reboar pelas serras visinhas, no seio da noite esplendida.

* Relato da visita que Olavo Bilac, a convite de Fernandes Figueira e Afrânio Peixoto, fez ao Pavilhão Bourneville – a seção de crianças –, do Hospicio Nacional de Alienados, em 1905.

Lembro-me ainda, como se tudo isto se tivesse passado hontem, do terror que então começou a apertar-me o coração. O Hospicio, branco e sinistro, levantava-se cercado da indizivel melancolia e do indefinivel mysterio que o luar costuma emprestar ás cousas e aos logares ... Cada arvore da visinhança bracejava á luz fantastica, como um fantasma. Por traz de nós, o mar vozeava, rouco e lamentoso, n'uma melópea arrastada. E, respondendo ao grito sacrilego do bohemio, respondeu, sahindo de dentro do Hospicio, um outro grito medonho, – um grito lancinante, de féra, entrecortado, gargalhado, horripilante ... E logo, outros gritos iguaes começaram a retalhar o ar ... Adormecida embora, áquella hora mansa da noite, a Casa do Soffrimento vivia, povoada de sonhos allucinados ...

E fugimos d'alli, correndo, com os cabellos eriçados, e com a alma cheia de horror ...

*

Depois d'essa noite de maluquice romantica, voltei varias vezes á triste Casa, e visitei-a toda, em differentes epochas. E nunca até agora, tivera outra impressão, que não a d'aquelle mesmo horror e a d'aquella mesma dolorosa angustia. Ainda ultimamente, quando a attenção publica se fixou sobre o hospicio, despertada por artigos alarmantes da imprensa, – artigos que tiveram como resultado a radical transformação, e a rehabilitação material e moral do velho estabelecimento, – fui de novo percorrer a Casa da Loucura, em que tudo respirava miseria e abandono; e voltei, mais uma vez, d'essa visita, como voltaria de uma visita ao inferno: ao sahir, vinham-me á memoria os verosos desafogados e luminosos, em que se descreve na "Divina Comedia" o termo da peregrinação de Dante e Virgilio pelos circulos malditos:

"Salimmo su, ei primo ed io secondo,
Tanto ch'io vidi delle cose belle,
Che porta 'briel, per un pertugio tondo:
E quindi uscimmo a riveder le stelle ..."

A casa era suja e sombria; as enfermarias acanhadas e escuras; os loucos dormiam, ao acaso, atirados pelo chão; as roupas eram velhas e esfarrapadas; a comida era pessima, e o tratamento médico, se não já era o mesmo quando o grande Pinel, em 1792, foi encontrar praticado nos hospicios francezes, era ainda uma barbara e retrograda mistura de inepcia e brutalidade: quarto-forte, duchas e camisa-de-força ...

Hoje, o Hospicio Nacional é um palacio. O Ministerio do Interior acaba de gastar alli dentro sommas consideraveis, – e nunca o dinheiro publico foi tão bem empigado. O que era uma gehenna infecta e maldita, só geradora de asco e terror, – um logar de destino e suplicio, povoado d'aquelles mesmos gritos allucinados e terriveis, que ha vinte e um annos, me haviam apavorado e martyrisado, – é hoje um asylo calmo e piedoso, em que a brandura substituiu a violencia, e em que os orphãos da razão, tutelados pelo Estado, são tratados como homens, apenas mais infelizes do que os outros homens, mas tão dignos de carinho e de respeito como todos elles. Hoje, no Hospicio, os enfermos, – sem excepção, tanto os abastados, como os pobres, – bem alimentados, bem alojados, bem vestidos, estão entregues aos cuidados de medicos moços, ambiciosos de um justo renome de gloria, estudando sempre, procurando sempre augmentar o seu capital de saber e experiencia, – e dispostos a provar á luz da evidencia que não é com a brutalidade da camisa-de-força, da pancada e do quarto forte, que se pode restituir o raciocinio ao cerebro perturbado de um louco ... Hoje, no Hospicio Nacional, quando os visitantes perguntam : "Onde estão os loucos furiosos?", os medicos respondem, com um sorriso de triumpho: "não ha!...".

*

Não foi, porém, o desejo de verificar em conjuncto todos os melhoramentos recentemente introduzidos no Hospicio o que me levou, ha poucos dias a visitar de novo esse grande estabelecimento. Impellia-me uma curiosidade especial, – a de ver a secção de creanças, serviço novo, inaugurado ha pouco, e confiado a um medico a quem me ligam vinte annos de amizade, e que teria um dos nomes mais populares do Brasil, se o estudo o não tivesse mantido longos anos na solidão de um logarejo affastado, e se o trabalho e a pouca vontade de apparecer o não mantivessem actualmente n'aquelle posto humilde e sagrado de medico e educador de creanças infelizes.

Não ha talvez problema tão capaz como este de apaixonar um homem de sciencia e de coração tomar um cerebro creança, já empolgado pela loucura, e procurar accender na sua treva a luz do raciocinio, despertando as suas cellulas do torpor em que jazem, cultivando-as, excitando-as, insufflando-lhes vida, revolvendo e adubando esse terreno maninho, e acompanhando depois o difficil desabrochar e o lento crescer das ideias que n'elle nascem, n'elle germinam, n'elle se desenvolvem e expandem, como uma mysteriosa e caprichosa vegetação moral ...

Antigamente, as creanças idiotas asyladas no Hospicio viviam, n'uma sala apenas aumentada, de rojo no chão, gritando e gargalhando, sem ensino, como animaes malfazejos ou repulsivos. Eram asyladas e alimentadas – e cifrava-se n'isso toda a assistencia que lhes dava o Estado. Aquillo era para ellas o limbo sem esperança. Uma vez entradas alli, como creaturas incuraveis, alli ficavam crescendo ao acaso, condennadas ao idiotismo perpetuo, ou votadas em futuro proximo ou remoto á loucura furiosa, á demencia, á paralysia geral, e a morte. Inuteis a si mesmas e inuteis a sociedade, os pequeninos idiotas assim ficavam, como o rebutalho maldito da vida, flores gangrenadas logo ao nascer, sem promessa de melhor sorte...

Hoje, ninguem lhes assegura a salvação completa, a completa e milagrosa cura, – porque a Sciencia, ai de nos! ainda e para isso impotente e fallaz. Mas ja não ha alli um bando de animaes inuteis ou nocivos: d'aquella animalidade inconsciente e grosseira, a sciencia e o carinho procuram tirar uma humanidade, *incompleta e rudimentar, mas, em todo o caso, humanidade, com algum sentimento e algum pensamento. E, qum sabe? ... nunca se deve desesperar do resultado do trabalho intelligente e piedoso; d'alli sahirão, talvez, homens perfeitos e equilibrados, creados artificialmente n'aquella officina de rehabilitação humana.*

O processo, adoptado no Hospicio para o tratamento e a educação das creanças alienadas, é o processo de Seguin, modificado e aperfeiçoado por Bourneville; e chama-se "Bourneville", o pavilhão, em que o Dr. Fernandes Figueira dedica todo o seu tempo e toda a sua bondade a essa tarefa sagrada de remediar os erros da Natureza, despertando a intelligencia adormecida dos seus pequenos pensionistas, – e, á maneira de um esculptor de almas, amassando, modelando, afeiçoando cerebros inertes, até animal-os de vida pensante.

Ha no pavilhão Bourneville duas grandes salas, uma para os meninos e outra para as meninas, uma outra sala em que está installada a escola, e um jardim.

*

O processo é de uma simplicidade clara e radiante: o que caracteriza o idiota, é principalmente, a falta de attenção, que impossibilita a coordenação das sensações e das ideias. N'aquelles cerebros toda a percepção é vaga, incoherente, hesitante. Alli, a intelligencia é como uma ave tonta, que abre as azas, paira no espaço, procura em vão onde poisar, vae e vem, voa e revoa sem rumo certo, e cae afinal exhausta, sem ter aproveitado o esforço, e de algum modo fatigada de nada haver feito. A primeira conquista, que se deve tentar na educação de um

idiota, é a da revelação dos sentidos. É preciso obrigar suavemente a creança doente a saber que possue sentidos, para depois educal-os. Algumas, as mais atrazadas, nem sabem ouvir; outras não sabem ver; estas não possuem tacto, aquellas não possuem olfacto; algumas ingerem indifferentemente quassia ou assucar, sal amargo ou mel, sem distinguir um gosto de outro. Para corrigir essa inconsciencia quasi absoluta, é preciso tentar a resurreição lenta dos sentidos annulados pelo idiotismo: e sómente um maravilhoso trabalho de paciencia, de pertinencia e de doçura póde realisar esse milagre.

Para desenvolver o corpo do doentinho, e ensinar-lhe a locomoção, ha uma serie de apparelhos de combinação engenhosa. Primeiro, o enfermo aprende a andar, a coordenar os movimentos das pernas, em carrinhos, com pontos de apoio para a axilla, perfeitamente iguaes aos que se usam para amparar os primeiros passos das creanças de um anno; depois, é preciso tirar-lhe o medo do movimento, e prevenir-lhe as vertigens, – e essa educação é gradual, indo do emprego das escadas simples e das barras parallelas, até o do ascensor mecanico dos balanços e de outros apparelhos de gymnastica.

Em seguida, o médico (antes professor do que medico) passa á instrucção do tacto, por meio da sensação da agua fria e quente, e do maneio de superficies asperas ou polidas, lixa, seda, velludo, objectos chatos; esphericos, cubicos, cylindricos. E vem depois a educação do ouvido e da vista, por meio de tympanos de varios timbres e de pedaços de tecidos de varias cores.

Ao completar esse curso elementar, já o pequeno enfermo não é uma creatura miseravel, apenas animada de vida vegetativa: já galgou um degraó na escola intellectual, já tem mais ou menos a consciencia da vida, a percepção do mundo exterior.

Agora, já elle póde aprender a ser util a si mesmo: aprende a comer, a segurar a colher, a leval-a á boca e aprende a vestir-se. Este ponto especial de educação é interessantíssimo; não se póde imaginar o que é necessário empregar de longo e paciente esforço, para obter que a creança doente execute esta operação, para nós tão simples, de abotoar qualquer peça do vestuario. A mão inexperiente tacteia longo tempo, apprehende a fórma do botão e a fórma da abertura da casa, adianta-se, recúa, desiste da empreza, volta ao trabalho, porfia, até que, depois de innumeraveis lições e de incontaveis tentativas, consegue levar a cabo o feito que parecia impossivel.

Todo esse ensino é dado na ampla sala, banhada de luz viva, varrida de ar puro, ou no jardim. No jardim, todos os canteiros, esmaltados de flores, tem uma fórma geometrica: ha taboleiros em fórma de circulo, de triangulo, de rectangulo, de losango; de modo que, ainda correndo e brincando, as creanças estão educando a vista e a intelligencia.

E é somente depois d'esse longo curso preparatorio, que o enfermo vae aprender a ler, com o auxilio de grossas lettras de madeira e de grandes mappas muraes.

*

Na secção das meninas, ha ainda a aula de costura. Algumas já cosem bem. Outras, ainda no alvorecer da intelligencia, apenas sabem pegar na agulha; outras, mais doentes, nada sabem fazer, e passam todo o dia a dormir, ou a cantarolar, ou a chorar; uma d'ellas, em extase, fica horas inteiras a mirar uma boneca que o medico lhe deu, – e já tem uma expressão de feminina ternura na triste face de creança invalida ... E todas ellas alli vivem, sob o olhar vigilante e meigo de "tia Anna", uma velha cabocla, que é a verdadeira mãe de todas.

A historia d'essa boa mulher é simples e commovedora. "Tia Anna entrou alli, enferma, ha muitos anos: mas nunca a enfermidade lhe alterou a sobrehumana bondade; e, em breve, quando lhe confiaram as creanças, ella começou a amal-as, a tratal-as como filhas, dando-lhes todos os cuidados, e pondo n'esses cuidados toda a intelligencia de que é capaz o seu pobre cerebro doente. As meninas tem hoje enfermeiras sollicitas e instruidas, verdadeiras perceptoras, que as zelam e educam: mas a sua enfermeira predilecta, a sua querida e preferida perceptora, ficou sendo a boa velha cabocla, a meiga mulher, que não sabe ler nem escrever, que é doente como ellas, que as entende bem, e cujo coração possue uma sciencia especial, toda feita de bondade e de ternura ... Ultimamente, o director comunicou a "tia Anna" que lhe ia mandar abonar uma pequena gratificação mensal, para recompensar o seu trabalho ... Mas "tia Anna" nem quiz ouvir o resto da phrase; teve uma revolta instinctiva, offendeu-se, predistou, e, na sua meia-lingua *confusa, perguntou: – "desde quando as mães recebem paga pelo carinho com que tratam as filhas?!..."*

*

Imagina-se naturalmente, que uma hora passada entre essas creanças infelizes deve ser uma hora de tortura moral, de acerbo soffrimento. É um engano. O methodo curativo, que alli se aplica, e cujas bases esenciaes são a paciencia e a bondade, tem um largo alcance, e dá tão maravilhosos e beneficos resultados, – que o visitante, chega a perder, por vezes, a consciencia do logar em que está.

A impressão geral não é de tristezza: é antes de repusado consolo. Alli, a paciencia e a bondade tem uma acção sedativa, que se procura delatar e auxiliar por todos os meios.

Uma vez por dia, os serventes trazem a sola principal do "Pavilhão Bourneville", um grande phonographo. A chegada do apparelho é saudada por uma explosão de alegria. Quando soam as primeiras notas da musica, toda a criançada, como obedecendo a um impulso irresistivel, dança e pula, n'uma sarabanda jovial. Depois, todos os pequenos socégam, formam um circulo em torno do phonographo, e assim ficam horas inteiras, immoveis, embevecidos, transportados, alheiados de tudo, embalados pela melodia ... É um extase, que só termina, quando a voz do apparelho definha e morre, n'uma ultima nota arrastada. E nem só n'esse amor do phonographo se manifesta a influencia que a musica exerce sobre os nervos d'aquellas creaturas innocentes. Quasi todos os asylados cantam e dançam frequentemente: e alguns d'elles preferem a todos os brinquedos essas pequenas gaitas de sopro, que custam um nickel, e valem aos seus olhos um verdadeiro thesouro. A musica, arte primitiva, é o encanto d'aquellas almas também primitivas ...

As creanças que já fallam bem, as que já ganharam com a educação entendimento e raciocínio, dão ao médico o nome de pae. Quando elle chega, há um reboliço ... E aquillo não parece, realmente, uma sala de hospital, mas uma sala de escola, onde o professor é ao mesmo tempo mestre e pae...

Em algumas, até se nota um como orgulho de raciocinar e pensar, e a satisfação de comprehender o que se lhes diz e o que se lhes ensina. Quando se lhes pede que mostrem um A, ou um D, ou um V – é de ver o ar de triumpho como que vão buscar e levantam sorrindo a lettra perdida. E, entre esses pequenos, alguns há que, ha pouco tempo, não possuiam tacto, nem coordenação de movimentos, e não distinguiam a côr vermelha da côr azul; nem o gosto amargo do gosto assucarado. Poucas lições e muita brandura bastaram para despertar essas intelligencias que dormiam.

São os milagres da Ternura ...

E não é de espantar que ella opere esses milagres no tratamento das creanças, quando também os opera no dos adultos, no dos loucos incuraveis. Quando sahi da secção das creanças, o Dr. Afranio Peixoto, director interino do Hospicio, levou-me a uma das enfermarias dos "furiosos". Dois vigilantes, passeiando ao longo da sala, bastam para conter esses "furiosos", para os quaes só se conhecia antigamente, como remedio efficaz, a camisa-de-força. Deitados calmamente,

com todo o corpo em completa liberdade, elles nem se agitam: uns dormem, outros jazem com os olhos abertos – mas todos repousam tranquillos.

– Então, são estes os "furiosos"? perguntei.

– São estes. Assim que um doente começa a dar mostras de agitação mais forte, os enfermeiros deitam-n'o. E alguns minutos de repouso bastam para conjurar a crise.

– Mas, então, o emprego da camisa-de-força era um crime!

– Não era um crime; era uma tradição perniciosa, uma herança dos séculos passados ... a camisa-de-força só servia para irritar e exacerbar o enfermo e mantel-o na agitação.

*

D'esta vez, ao transpor o portão do Hospicio, já me não vieram á lembrança os versos de Dante ... Não era de um logar de supplicios que eu sahia, mas de um Sanatorium, de um laboratório de regeneração intellectual e moral.

E, olhando o mar, e as serras, e o céo, e a imensa fachada branca do edificio, estendida ao longo da praia, – cotejei a impressão que me dominava agora com a que me dominou ha mais de vinte annos, n'aquelle mesmo sitio, n'uma noite de exaltado romantismo, e com a que sempre me dominára ao sahir das minhas anteriores visitas á casa dos loucos ...

Agora, a Maremma está saneada, – e ha alli dentro homens que curam e salvam outros homens, em vez de haver, como outr'ora, homens guardando e martyrisando féras...

Olavo Bilac
Rio, 15-2-1905